DIE ÄSTHETISCHEN ELEMENTE

IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

DES

HL. AUGUSTIN.

INAUGURAL-DISSERTATION,

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT (SEKTION I)

AN DER

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

MÜNCHEN

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

AM 11. JUNI 1909 VORGELEGT VON

KARL ESCHWEILER

AUS EUSKIRCHEN IM RHEINLANDE.

ACAD. LUDOVIC. BIBL.

EUSKIRCHEN

BUCHDRUCKEREI DER EUSKIRCHENER VOLKSZEITUNG

1909.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren:
Dr. Frhrn. von Hertling, Exzellenz, und Dr. Lipps.

1. Kapitel.

Zur Fragestellung.

In dem religiös zentrierten Denken des ausgehenden Altertums, in dem Neuplatonismus und in der von diesem beeinflußten Theologie der Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts treten die Betrachtungen über das „geistige", „intelligible" Schöne und über die göttliche „Urschönheit" bedeutsam hervor. Da wird bald in vereinzelten Aussprüchen bald auch in weitausgesponnenen und tiefsinnigen Erörterungen immer wieder betont: Das „wahrhaft" Schöne seien nicht die Dinge der vergänglichen Sinnenwelt und auch nicht die Seele der Menschen und der höheren Wesen, das sei vielmehr die „eine", Erscheinungswelt und Geist weit überragende „unwandelbare" Schönheit. Die Dinge seien nur schön durch die „Teilnahme" an dieser Urschönheit. Auch die Seele sei schön, wenn sie sich hinordne und hinstrebe zu jenem Quell aller Schönheit, zu der „Idee" des Schönen; und die Vereinigung mit ihr in der seligen Anschauung sei das sittliche Ziel alles geistigen Daseins, sei die höchste und ewige Glückseligkeit.

Diese eigenartigen Gedanken stehen ohne Frage in engem Zusammenhange mit der stark gefühlsmäßigen Denkweise, welche die ganze Philosophie jener gärenden Übergangszeit kennzeichnet; und gerade sie lassen deutlich erkennen, wie sehr auch die abstraktesten Spekulationen jener Denker noch von einem warmen Gefühlsleben getragen und bestimmt sind. Denn jede

irgendwie lebendige Vorstellung des „übersinnlichen" Schönen hat natürlich das Erfassen des sinnlichen Schönen im ästhetischen Genusse zur notwendigen Voraussetzung. Und was insbesondere die Bezeichnung des göttlichen Wesens als die „intelligible" Schönheit und die „Urschönheit" an eigentümlichen, sie von den anderen göttlichen Prädikaten unterscheidendem Inhalte hat, das hat sie von der Vorstellung des sinnlichen Schönen, d. h. sie bedeutet nichts anderes als die spekulative Übertragung und Steigerung des im sinnlich ästhetischen Gefühl Wahrgenommenen ins Geistige und Unendliche. Die erwähnten, der spätantiken Philosophie so geläufigen Reflexionen über die übersinnliche, intelligible Schönheit setzen daher — sollen sie kein Spiel mit leeren Worten sein — eine große Empfänglichkeit für die Wirkung des sinnlichen Schönen voraus und sie erklären sich andererseits nur aus der stark im Gefühlsleben gründenden Denkweise jener Denker, infolge deren sie selbst in ihren höchsten theologischen Gedankengängen von der lebhaften Vorstellung des empfundenen sinnlichen Schönen beeinflußt wurden.

Viele haben es zwar schon unternommen, die Ansichten der Neuplatoniker und der Kirchenväter über das Schöne zusammenzustellen und vielleicht sogar in ein System hineinzuzwängen.[1]) Wie bedeutsam aber

[1]) Zugleich als Angabe der in dieser Arbeit benutzten Literatur seien hier angeführt: Die betreffenden Abschnitte in Rob. Zimmermann, Gesch. der Aesthetik als Wissenschaft, Wien 1858, in Jul. Walter, Gesch. der Aesthetik im Altertum, Leipzig 1893 und in Jos. Jungmann, Ästhetik, Freiburg i. B. 1884; ferner: E. Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin, Göttingen 1864; Herm. Ferd. Müller, Zur Lehre des Schönen bei Plotin, in Philos. Monatsh. Bd. 12, Jahrg. 1876; F. Scharrenbroich, Plotini de pulchro doctrina Halle 1898; Arm. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung von Gregor v. Nyssa, Jena 1897; A. Berthaud, S. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus, Pictavii 1891.

auch die Erörterungen über das Schöne in den Werken dieser Denker hervortreten, so kann doch von einer streng wissenschaftlichen Behandlung des ästhetischen Problems hier kaum die Rede sein. Dazu ist der Begriff des Schönen selbst viel zu unbestimmt. Vor allem ist nämlich der Unterschied des Ästhetischen von dem Ethischen noch nicht erfaßt; die Begriffe des Schönen und Guten fließen noch ganz ineinander über. Überhaupt läßt sich in der spät antiken Ästhetik das rein Ästhetische fast nie von seiner ethischen und metaphysischen Umhüllung scheiden. Deshalb wird man den Aussprüchen der genannten Denker über das Schöne und besonders ihren Spekulationen über das „intelligible" Schöne und die „Urschönheit" ohne Zweifel gerechter werden, wenn man sie nicht als eigentliche ästhetische Erörterungen ansieht und sie zu einer systematischen „Lehre vom Schönen" zusammenordnet, sondern sie vielmehr als das Ergebnis des Einflusses zu erklären versucht, den die lebhafte Vorstellung des genossenen sinnlichen Schönen auf diese vom Gefühle außerordentlich bestimmte Weise des Philosophierens ausübte.

Eine derartige Betrachtungsweise muß natürlich einen vornehmlich psychologischen Charakter tragen, da ja ihr Gegenstand und Zweck ist, den psychischen Vorgang der Einwirkung des ästhetischen Gefühls auf das Denken so viel wie möglich klarzustellen. Deshalb werden aber diejenigen Schriften hierzu um so geeigneteres Material liefern, je bestimmter aus ihnen das seelische Leben des Verfassers erkannt werden kann. Aus diesem Grunde wird es als berechtigt erscheinen, daß wir diese Untersuchung hauptsächlich auf die Werke und die Person des hl. Augustin beschränken. Denn wohl kein Denker des ganzen Altertums hat soviel von seiner Persönlichkeit in seine Werke hineingelegt wie Augustin: »*Er hatte immer gelebt, was er*

gedacht hatte.« [1]) In den Confessiones wendet er ja geradezu systematisch sein geistiges Auge auf das eigene Ich, und in wunderbar feiner Selbstbeobachtung durchleuchtet er da die tiefsten Falten, erfaßt er die geheimsten Regungen seines Seelenlebens, sodaß sich hier sein psychologisches Genie in hellstem Lichte zeigt.[2])

Auch darf man Augustin als einen vollgültigen Vertreter der hier in Frage stehenden Geistesrichtung ansehen. Denn wie man auch sonst sein Verhältnis zu dem Neuplatonismus bestimmen mag, in der subjektiv gefärbten und stark im Gemütsleben wurzelnden Denkweise ist er ganz Neuplatoniker, vielmehr darin ist er so gut wie die Neuplatoniker ein Kind jener Zeit, in der die ungeheure Verwirrung und Verwilderung im Handeln und Denken bei jedem ernsthaft Suchenden die glühende Sehnsucht nach einer neuen befriedigenderen Lebensgestaltung wachrufen und somit den Verstand auf den Einfluß des Gefühls disponieren mußte.

Hierzu kommt endlich, daß zunächst und vor allem Augustin es ist, durch den die Philosophie des aus-

---

[1]) Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Berlin 1883, Bd. 1, S. 335; vgl. Bindemann, Der hl. Augustin, Berlin 1844, Bd. 1, S. IX: „Bei Augustinus stehen Leben und Lehre in dem verbundensten Zusammenhang."

[2]) s. Georg v. Hertling, Augustin, München 1904, S. 8 und S. 41; — Herm. Siebeck nennt Augustin „Das psychologische Genie der patristischen Periode" (Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in Ztschr. für Philos. und philos. Kritik, Neue Folge, Jahrg. 1888, Bd. 93, S. 170); — vgl. Ad. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte, Freiburg i. B. 1897, 3. Aufl., Bd. 3, S. 98 ff: „Was längst gesucht wurde — das Innenleben zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt zu machen —, das hat er (sc. Augustin) gefunden. Und indem er sich dabei nicht leeren Träumereien hingab, sondern mit einer wahrhaft „physiologischen Psychologie" alle Zustände des Innenlebens von den elementaren Vorgängen an bis zu den sublimsten Stimmungen durchforscht, ist er, weil das Gegenbild des Aristoteles, so der wahre Aristoteles einer neuen Wissenschaft geworden, die es freilich vergessen zu haben scheint, daß sie als Erkenntnistheorie und innere Beobachtung aus dem monotheistischen Glauben und dem Gebetsleben entsprungen ist."

gehenden Altertums überhaupt und speziell die Spekulationen über die „intelligible", göttliche Schönheit ihren Weg in die Mystik und die Theologie des Mittelalters gefunden haben; und von da führen ihre Spuren besonders in der Vorstellung Gottes als der Urschönheit noch bis in die heutige christliche Dogmatik. Deshalb kann die Betrachtung der ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Augustin auch einen Beitrag zu dem Verständnisse dieser merkwürdigen Seite des christlichen Denkens liefern.

Aus dem Gesagten ist schon deutlich geworden, daß die folgende Untersuchung nicht darauf abzielt, die zahlreichen Aussprüche Augustins über das Schöne aus seinen Werken zusammenzutragen und zu einer „Lehre vom Schönen" zu ordnen, sondern ihre Fragestellung lautet vielmehr: Wie erklären sich die häufigen Reflexionen Augustins über die „übersinnliche", „unwandelbare" Schönheit als das Ergebnis der Einwirkung eines lebhaften ästhetischen Fühlens auf sein Denken? — Demgemäß wird im folgenden zunächst die natürliche Empfänglichkeit Augustins für das Schöne in Natur und Kunst darzustellen sein (Kap. 2). Dann wird weiter untersucht werden, weshalb und wieweit diese natürliche Fähigkeit Augustins zum ästhetischen Genießen auf seine allgemeine Geistesrichtung (Kap. 3) und insbesondere auf seine Gottesvorstellung (Kap. 4) eingewirkt hat. Zuletzt soll die Bedeutung, welche die so auf ihre Wurzel zurückgeführte Vorstellung von Gott als der Urschönheit in dem Zusammenhange seines religionsphilosophischen Systems hat, herausgestellt werden (Kap. 5).[1])

[1]) Die Stellen aus den Werken Augustins sind im folgenden nach der Ausgabe von Migne, Patrologiae cursus completus, series prima, tom. XXXII–XLVII, Parisiis 1845 zitiert; — l. 1, c. 2, n. 3 bedeutet: liber 1, caput 2, numerus (= laufende Nummer, Paragraph) 3.

2. Kapitel.

Die natürliche Veranlagung Augustins zum ästhetischen Fühlen.

Die Spekulationen über die „intelligible Schönheit“ und über das „Urschöne“ haben, wie in der Einleitung dargelegt wurde, zur nächsten Vorbedingung, daß die betreffenden Denker selbst Sinn und Herz weit geöffnet hielten für den Eindruck des sinnlichen Schönen in der Natur und der Kunst. Und eine solche ausgeprägte Fähigkeit zum ästhetischen Fühlen läßt sich bei Augustin feststellen.

Schon in der frühen Jugendzeit zeigten sich bei ihm die ersten Regungen eines lebhaften künstlerischen Interesses. In seinen Confessiones klagt er sich nämlich darüber an, daß er als Schulknabe die „nützlichen“ Elementarfächer, das Lesen, Schreiben und Rechnen gehaßt und nur widerwillig gelernt habe, mit um so größerer Freude sich dagegen den „Fabeleien“ der Dichter hingegeben habe.[1] »*Eine verhasste Leier war mir das, eins und eins macht zwei, zwei und zwei macht vier, überaus ergötzlich dagegen die nichtige Vorstellung von dem mit Bewaffneten angefüllten hölzernen Pferde und dem brennenden Troja und dem leibhaften Schatten der Kreusa.*«[2] So lebendig konnte sich der Knabe in die Gestalten der Äneis einfühlen,

[1] vgl. conf. l. 1, c. 13, n. 20 – n. 22.

[2] ib. n. 22: Jam vero unum et unum duo, duo et duo quatuor, odiosa cantio mihi erat; et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis et Trojae incendium atque ipsius umbrae Creusae. — Die deutsch angeführten Stellen der Confessiones sind durchgehends der Übersetzung von G. v. Hertling, Die Bekenntnisse des hl. Augustinus, 2. und 3. Aufl., Freiburg i. B. 1907, entnommen.

daß er bei der Lektüre der Szene von Didos Tod in Tränen ausbrach;[1] und die ihm gestellte Aufgabe, den Zorn und Schmerz der Juno über ihre Ohnmacht gegenüber dem Könige der Teukrer dem Dichter frei nachzuschildern, löste er so glänzend, daß er selbst seinen Mitschülern lauten Beifall abrang.[2] Seine Lehrer nannten ihn wegen dieses seines dichterischen Verständnisses einen „hoffnungsvollen Knaben".[3] Als Augustin, zum Jüngling herangewachsen, nach Karthago, dem geistigen Mittelpunkte des damaligen Afrika, kam, wurde er „hingerissen von dem Theater mit seinen Aufführungen".[4] Daß ihn aber nicht das Verlangen nach oberflächlicher Unterhaltung zum Besuche des Theaters bewog, sondern tiefere künstlerische Interessen ihn dorthin zogen, dafür zeugt außer anderem schon die Andeutung in den Confessiones, daß er sich in dieser Zeit um den Preis für eine dramatische Dichtung bewarb.[5] Und aus diesem Wettkampfe ging er als Sieger hervor; der Prokonsul legte ihm „mit eigener Hand den Siegeskranz aufs kranke Haupt".[6]

---

[1] conf. l. 1, c. 13, n. 20—n. 21.
[2] ib. c. 17, n. 27.
[3] ib. c. 16, n. 26.
[4] ib. l. 3, c. 2, n. 2.
[5] ib. l. 4, c. 2, n. 3; vgl. ib. l. 4, c. 1, n 1.
[6] ib. c. 3, n. 5. — Das ist in dieser Zeit sicher nicht der einzige dichterische Versuch Augustins geblieben; der damalige Schulbetrieb und sein Rhetorberuf brachten ihn ja in enge Berührung mit Poetik und Poesie. Der toternste Selbstkritiker der Confessiones hat zwar dafür Sorge getragen, daß keines dieser Werke der jugendlichen Begeisterung erhalten geblieben ist; aber der noch auf uns gekommene Psalmus contra partem Donati, ein absichtlich (s. retract. l. 1, c. 20) der Form und dem Inhalte nach einfach und populär gehaltenes Streitgedicht, und ein in de civ. Dei l 15, c. 22 zufällig erwähntes Loblied auf Cereus machen es wahrscheinlich, daß Augustin auch in seinem reiferen Alter die Neigung zum künstlerischen Schaffen nicht völlig unterdrückt hat. — Eine Schilderung Augustins als Künstler und Rhetor nach den Bekenntnissen gibt M. Plath, Die Konfessionen Augustins als Kunstwerk, in Deutsch-evang. Blätter Jahrg. 1901, S. 549–572.

Hätte nicht das tiefernste, ergreifende Ringen um die Wahrheit schon seit seinem neunzehnten Lebensjahre[1]) den eigentlichen Inhalt seines geistigen Daseins ausgemacht, so könnte man überhaupt den jungen Augustin als einen feinsinnigen Ästheten ansprechen, der gerne den Verkehr mit gleichgesinnten Freunden aufsuchte, um mit Ihnen „gemeinsam sich an der wohlklingenden Sprache schöner Bücher zu erfreuen“ [2]) und über ästhetische Fragen zu diskutieren.[3]) Dieses starke Interesse an dem Schönen war aber nicht eine bloße seichte Jugendneigung Augustins, sondern, hervorquellend aus dem Wesen seiner Persönlichkeit, begleitete es ihn sein Leben lang. Es könnte zum Beweise hierfür auf einige zufällige Andeutungen der Confessiones hingewiesen werden[4]), ferner darauf, daß auch in seinen späteren Werken allenthalben Stellen aus Vergil[5]), Horaz, Terenz, Catull u. a. eingeflochten sind. Am deutlichsten sprechen jedoch für seine lebendige, niemals ganz geschwundene oder unterdrückte Fähigkeit zum ästhetischen Genießen die zahlreichen in seinen frühesten wie letzten Schriften ausgestreuten Reflexionen über das Schöne in der Natur und der Kunst.

So sehr stand Augustins Seele unter der Macht des Schönen, daß seine erste wissenschaftliche Arbeit, von der wir Kunde haben, eine Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Probleme war. »*Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent. Et animadvertebam*

[1]) vgl. conf. l. 3, c. 4, n 7.
[2]) ib. l. 4, c. 8, n. 13.
[3]) vgl. ib. c. 13, n 20.
[4]) ib. l. 10, c. 33, n. 49; und c 34, n. 51.
[5]) Vergil gehörte noch nach seiner Taufe zu seiner täglichen Lektüre, vgl. de ordine l. 1, c. 8, n. 26.

et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum, aut calceamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros ‚de pulchro et apto' puto duos aut tres; tu scis Deus, nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis, nescio quomodo.« [1]) Das Interesse des Sechs- oder Siebenundzwanzigjährigen [2]) war von diesen Gedanken völlig eingenommen; „gerne wandte er jenes Schöne und Angemessene in seinem Geiste hin und her und machte es zum Gegenstande seiner Betrachtung«.[3]) Zwar hat Augustin dies seitdem nicht mehr so zusammenhängend und ex professo getan. Daß aber die ästhetische Frage seinem Geiste niemals ganz fremd geworden ist, zeigen die vielen und tiefsinnigen Aussprüche über das Schöne, die er in seine anderen Werke miteinfließen ließ.

Wenn allerdings Augustin in diesen hervorhebt, daß ein Merkmal der Schönheit die unitas[4]), die aequalitas und similitudo[5]), die convenientia oder proportio[6]), der ordo[7]) sei, und daß die zusammengesetzte Schönheit als Ganzes schöner sei als im Teile[8]), — so ist das alles mehr oder weniger Allgemeingut der ganzen griechischen Ästhetik; es sind feststehende Schullehrsätze, wie sie besonders in den Rhetorenschulen geläufig gewesen sein mögen. Deshalb können alle

[1]) conf. l. 4, c. 13, n. 20.
[2]) vgl. ib. c. 15, n. 27.
[3]) ib. c. 14, n. 23.
[4]) z. B. epist. 18, n. 2; — de vera rel. c. 32, n. 60.
[5]) z. B. de mus. l. 6, c. 13, n. 38; — de vera rel. c. 30, n. 55; — de gen. ad litt. op. imperf. c. 16, n. 59.
[6]) z. B. de vera rel. c. 30, n. 55; ib. c. 39, n. 72.
[7]) z. B. de ordine passim; — de vera rel. c. 41, n. 77.
[8]) z. B. de vera rel. c. 40, n. 76; — de gen. contra Man. l. 1, c. 21, n. 32; — conf. l. 4, c. 11, n. 17.

derartigen Aussprüche hier, wo es nicht so sehr darauf ankommt, eine möglichst vollständige Zusammenstellung der Ansichten Augustins über das Schöne zu geben, als vielmehr seine natürliche Veranlagung zum Erfassen des Schönen herauszustellen, vernachlässigt werden, um an ihrer Stelle diejenigen um so stärker zu betonen, hinter denen ein originales ästhetisches Fühlen zu leben scheint.

Das eigentliche und innerste Wesen der Schönheit enthüllt sich Augustin in der Zahl (= dem Rhythmus): »*Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt nisi a quo numerus, quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse? Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua; et tamdiu manus atque instrumenta movent, donec illud, quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem placeatque per interpretem sensum interno judici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moveat; numerus erit: nam moventur etiam illa numerose. Et si detrahas de manibus opus et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quaere ergo, quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: Ecce sum. Inspice jam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore.*« [1]) Allerdings weitet sich hier der Begriff der Zahl zu einer allge-

[1]) de lib. arb. l. 2, c. 16, n. 42; — vgl. de ordine l. 2, c. 15, n. 42: [Hinc] est profecta (sc. ratio) in oculorum opes, et terram coelumque collustrans sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros.

meinsten metaphysischen Seinsbestimmung aus.[1]) Aber das verleitet Augustin dennoch nicht zu einer rein abstrakten und formalistischen Betrachtung und Erklärung des Schönen. Seine überall straff theologisch zentrierte Denkweise verbindet nämlich in diesem Begriffe der Zahl zwei verschiedene Elemente: einmal die pythagoreisch-platonische Anschauung von der Zahl als dem höchsten und eigentlichen Wesen des Seienden und zum anderen die Auffassung der Zahl als dem den schönen Erscheinungen innewohnenden lebendigen Prinzip der maßvollen Bewegung. Obwohl diese beiden Elemente fast immer ineinander überfließen und sich nur geringe Ansätze zu ihrer begrifflichen Trennung zeigen,[2]) so scheint doch speziell die Auffassung der Zahl als dem Prinzip der maßvollen Bewegung Augustin bewogen zu haben, als Wesensbestimmung des Schönen die Zahl dem herkömmlichen neuplatonischen unum vorzuziehen[3]), weil er dadurch dem im ästhetischen Genuß Erlebten näher kam. Denn Augustin erfaßte das Schöne in der Natur und der Kunst weniger statisch, als ruhende schöne Form, sondern hauptsäch-

[1]) In der oben zitierten Stelle: A quo ergo sunt nisi a quo numerus, quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?

[2]) Als solche kann man die Unterscheidung zwischen numeri inferiores und superiores (de mus. l. 6, c. 11, n. 29) und zwischen numeri carnales und spirituales (ib. c. 12, n. 34) ansehen.

[3]) Augustin konnte sich aber nicht ganz dem Einfluß der neuplatonischen Ästhetik verschließen; denn neben der Zahl tritt bei ihm zuweilen auch das unum als das höchste Schönheitsprinzip auf (z. B. ep. 18, n. 2: omnis porro pulchritudinis forma unitas est). Und zwar ist hier der Begriff des unum gleichfalls nicht auf das Schöne beschränkt, sondern zugleich als allgemeinste Seinsbestimmung gefaßt (z. B. de mor. eccl. l. 2, c. 6, n. 8: Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque inquantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est; vgl. de ord. l. 2, c. 18, n. 48). — Allein, es ist nicht zu verkennen, daß Augustin das unum der Zahl nachstellt und es vor allem nie zur begrifflichen Feststellung und Erklärung eines ästhetischen Erlebnisses, sondern nur zu abstrakten Spekulationen verwertet.

lich und am tiefsten wirkte das Schöne auf ihn als lebendige maßvolle Bewegung, — als Rhythmus; der Rhythmus aber *latine nihil aliud quam numerus dici potuit.*[1])

Wohin das Auge sich in der Natur auch wenden mag, von allen Enden winkt *(innuat)* ihm die Schönheit zu.[2]) Es ist nicht möglich, mit Worten die mannigfache wunderbare Schönheit der Schöpfung zu schildern, wie sie der Mensch schaut und genießt in dem Glanze des unendlichen Lichthimmels, in dem prächtigen Farbenspiel des sanftwogenden Meeres und in den grünen Wäldern, den duftenden Blumen und dem Gesang der Vögel auf der Erde.[3]) Das Leiden und Sterben in der Natur kann das aus allem strahlende Licht dieser Schönheit nicht trüben. Vielmehr, gleichwie in der wohlgesetzten Rede die Silben und Töne in künstlerisch geordneten Intervallen auftauchen und wieder verklingen, so bewegt der göttliche Künstler durch die gesetzmäßige Folge von Werden und Vergehen das All in wunderbarem Rhythmus, sodaß seine Schönheit dahinströmt *(excurrat) velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris.*[4]) Wenn wir Menschen diesen Allrhythmus fühlend wahrnehmen könnten *(sentiremus)*, wir würden hinschmelzen vor unsäglicher Lust: *Non enim frustra per prophetam . . . dictum est de Deo: Qui profert numerose saeculum.*[5]) An einem Punkte der Schöpfung jedoch offenbart sich auch dem menschlichen Sinne die alles durchdringende Kraft der der Zahl und des Rhythmus, nämlich in den Lebens-

[1]) de ordine l. 2. c. 14, n. 40; vgl. de mus. l. 3, c. 1, n. 2: . . . rhythmus, id est numerus.
[2]) de ordine l. 1, c. 8, n. 25.
[3]) s die großartige Schilderung in de civ. Dei l. 22, c. 24, n. 5.
[4]) epist. 138, c. 1, n. 5; vgl. de mus. l. 6, c. 11, n. 29; de civ. Dei l. 11, c. 18. — de natura boni contra Man. c. 8; contra Secund. Man. c. 15; etc; — s. unten im 5. Kapitel.
[5]) epist. 166, c. 5, n. 13.

bewegungen *(motus vitales)* der organischen Natur.[1]) Man denke hier nur an die rhythmische, sanfte Schönheit der Töne, welche die unter dem Schlage der singenden Nachtigall erbebende Luft zu uns hinüberträgt.[2]) Mag auch die Schönheit dieses Naturrhythmus sonst nicht mehr so angenehm und eindringlich sich zeigen, so gibt es eigentlich doch kein Lebewesen, das nicht in allen seinen Lebensäußerungen eine Art von rhythmischer Bestimmtheit trägt.[3])

Auch in der Kunst[4]), die ja die geistvolle Nachahmung *(imitatio cum ratione)* der Natur ist[5]), ist die Zahl, der Rhythmus, das erste und beherrschende Prinzip des Schönen. Vor allem zeigt sich dies deutlich in der Poesie und der Musik. Das Wesen der musikalischen Kunst ist nichts anderes als der Rhythmus;

[1]) de vera rel. c. 40, n. 74 und c. 42, n. 79.

[2]) de vera rel. c. 42, n. 79: Deinde illud cogitandum est, quam numerosas, quam suaves sonorum pulchritudines verberatus aer trajiciat cantante luscinia; — vgl. de mus. l. 1, c. 4, n. 5: Magister: Responde igitur, utrum tibi videatur bene modulari vocem luscinia verna parte anni; nam et numerosus est et suavissimus ille cantus.

[3]) de vera rel. l. c: Nullum enim horum (sc. animantium) est, quod non vel in sono vocis vel in caetero motu atque operatione membrorum numerosum aliquid et in suo genere moderatum gerat; vgl. de ordine l. 2, c. 19, n. 49; de mus. l. 1, c. 4 ff.

[4]) Der tiefste Wesensgrund der Kunst liegt nach Augustin in dem stürmendem Streben des menschlichen Geistes nach der allbeseligenden Schau der rein geistigen göttlichen Schönheit. Dadurch nämlich, daß der Mensch hierbei durch das Sinnliche gehemmt wird, wird er zugleich genötigt, dieses zu bearbeiten und nach seinem Vermögen sich an ihm den Weg hinauf zum Ideal zu bahnen; s. de ordine l. 2, c. 14, n. 39: Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, quaesivit gradus atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum aciem torsit etc.

[5]) de mus. l. 1, c. 4, n. 6; n. 8; c. 5, n. 10.

sie ist *scientia sensusve bene modulandi.*[1]) Und zu seiner eigenartigen Auffassung des Schönen als lebendige maßvolle Bewegung, als Rhythmus scheint Augustin besonders durch die Musik, bezw. durch sein musikalisches Empfinden bestimmt worden zu sein; wie außergewöhnlich empfänglich er nämlich gerade für diese Kunst gewesen ist, lassen einige Äußerungen in den Confessiones ahnen. Unvergeßlich war ihm der rührende und erhebende Eindruck, den die Hymnen und Gesänge, „die wohllautenden Klänge" der Kirche von Mailand auf den zum alten Glauben Zurückgekehrten ausübten.[2]) Später aber sah er sich beim Anhören der Kirchengesänge stets in Gefahr, „den Tönen mehr Ehre zu erweisen, als sich gezieme"; und dennoch fühlte er sehr wohl, wie viel inniger und feuriger die heiligen Worte wirken, wenn sie von einer „anmutigen und geschulten Stimme" gesungen wurden, da *allen Stimmungen unserer Seele, je nach ihrer Verschiedenheit, eigentümliche Weisen und Töne beim Gesang entsprechen, durch die sie wie in geheimer Verwandtschaft angeregt werden.*« [3])

---

[1]) epist. 166, c. 5, n. 13; de mus. l. 1, c. 2 ff. — Unter modulari versteht Augustin nur den Rhythmus, nicht etwa auch die verschiedene Höhe der Töne, die melodische Linie; vgl. z. B. de mus. l. 1, c. 2, n. 3: Scientiam modulandi jam probabile est esse scientiam bene movendi, ita ut motus per se ipse appetatur atque ob hoc per se ipse delectet. Allerdings scheint Augustin die Bedeutnng der Melodie nicht verkannt zu haben; denn er hatte geplant, die sechs Bücher de musica, die nur über den Rhythmus (de solo rhythmo) handeln, noch durch vielleicht sechs andere Bücher über die Melodie (de melo alios forsitan sex) zu ergänzen; s. epist. 101, n. 3.

[2]) conf. l. 9, c. 6, n. 14; ib. l. 10, c. 33; n. 50.

[3]) ib. l. 10, c. 33, n. 49.

3. Kapitel.

Die Bedeutung der Vorstellung des Schönen für die ethische Grundrichtung des augustinischen Denkens.

Aus dem Vorhergehenden ist zu erkennen, daß dem hl. Augustin eine ausgeprägte Fähigkeit zum ästhetischen Fühlen eignete. Infolgedessen war natürlich auch die Vorstellung des Schönen in seiner Seele eine besonders lebhafte und geläufige. Bei dem primitiven Zustande der damaligen Ästhetik konnte aber Augustin die ästhetischen Erlebnisse nicht in ihrer strengen Eigenart erfassen; sondern die Vorstellung des Schönen vermischte sich in seinem Denken fast immer mit anderen, vor allem mit den naheliegenden und verwandten ethischen Vorstellungen. Und diese Vermischung war gerade in dem Geiste Augustins um so stärker, weil sein Denken, der allgemeinen Zeitlage entsprechend, im Grunde subjektiv ethisch gerichtet war, d. h. letzthin alles, was ihm entgegentrat, auf den Gemütszustand und die sittlichen Bedürfnisse des Subjekts bezog. Dazu tritt noch das historische Moment.

Dem klassisch-antiken Geiste nämlich standen schon die Begriffe „schön" und „gut" so nahe, daß er sie zu einem Worte, zur καλοκαγαθία verschmolz. Sokrates entnahm zuerst diese Wortbildung der Volkssprache und führte sie in die Philosophie ein.[1]) In der philosophischen Fassung verlor aber der Begriff der καλοκαγαθία seine offenbar ursprüngliche Bedeutung als innere Güte verbunden mit äußerer körperlicher Schönheit. Sein ästhetischer Bestandteil ging in den ethischen ein: Die

[1]) s. Jul. Walter, Die Geschichte der Aesthetik im Altertum, Leipzig 1893, S. 122 ff.

καλοκαγαθία wurde zum Ausdrucke der inneren sittlichen Vollkommenheit, der „Seelenschönheit". Die äußere Schönheit ist eine sekundäre und nur scheinhaft; wahrhaft schön ist allein der Geist. Die Seele ist aber schön durch die Tugend; denn gleichwie die äußere sinnliche Schönheit durch das Ebenmaß und die Harmonie des Stoffes bestimmt ist, so ist die Tugend schön durch das in ihr begründete harmonische Verhältnis der Seelenvermögen zu einander. Am vollkommensten bewirken diese Seelenharmonie und die höchsten und schönsten Tugenden sind darum die Gerechtigkeit und die Weisheit, da sie alle einzelnen Tugenden zu einer großen schönen Einheit des Lebens in der Einzelseele wie im Gemeinwesen ordnen. Auch die Kunst ist um so höher und schöner, je mehr sie zur Erziehung und Hebung der Seelenschönheit dienlich ist. — Solche Gedanken bleiben in der ganzen griechischen Philosophie bis hin zu den Neuplatonikern lebendig;[1]) und man hat gerade in dieser engen Verbindung des Ästhetischen und Ethischen den charakteristischen Ausdruck des hellenischen Geisteswesens gesehen.[2])

Augustin steht noch völlig in dem Banne dieser überlieferten Denkweise. Die wahre Schönheit ist auch

[1]) Belegstellen bei Jos. Jungmann, Ästhetik, Freiburg i. B. 1884, S. 37–41; – vgl. Theob. Ziegler, Gesch. der Ethik, Bonn 1881, Bd. I, S. 244: „Die Harmonie und das Maß ist geradezu das Grundprinzip der ganzen griechischen Moral. Das gilt ebenso von ihrer allerfrühesten Form bei den Pythagoreern wie von dem klassischen Zeugen der griechischen Ethik und der griechischen Sittlichkeit, von Aristoteles, der ja Maß und Mitte zum Kriterium aller Tugend und alles Tugendstrebens gemacht hat; und selbst noch in die weltflüchtige Moral der Mystik leuchtet die Sonne der griechischen Harmonie und Schönheit erfreulich herein, sodaß sie noch immer eine natürliche und schöne bleibt."

[2]) vgl. z. B. H. F. Müller, Die Lehre vom Schönen bei Plotin, in Philos. Monatshefte, Jahrg. 1876, S. 213: „Den Geist antiker Spekulation charakterisiert es, daß er von dem Schönen nicht anders als in seiner Beziehung zum Guten reden kann."

nach ihm die innere, die seelische Schönheit.[1] »*Alles aber, was schön ist an der Seele, ist Tugend*«;[2] denn die Tugend ist die Gleichmäßigkeit des mit der Vernunft vollkommen übereinstimmenden Lebens *(aequalitas vitae rationi undique consentientis)*.[3] Vor allem erstrahlt die Schönheit der Seele in der Gerechtigkeit;[4] sie ist eigentlich die höchste und wahre Schönheit.[5] Schon die zu seiner Zeit geltende Ethymologie des Wortes ars weist Augustin auf den engen Zusammenhang der Kunst mit dem Ethischen, mit der Tugend hin: *Ars quippe ipsa bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est; unde ab eo, quod graece ἀρετή dicitur virtus, nomen artis Latinos traduxisse putaverunt.*[6]

Diese Anlehnung Augustins an vorzeitliche Gedanken ist aber nicht allein aus der zähen Kraft altbewährter Formeln und Denkgewohnheiten zu erklären; sondern die enge Verbindung und gegenseitige Durchdringung des Ästhetischen und Ethischen hat bei ihm wie bei den Neuplatonikern noch eine eigenartige, tieferliegende Ursache. Der klassischen Philosophie der Vorzeit nämlich berührten und vereinigten sich die Begriffe „schön" und „gut" vornehmlich, weil beide in gleicher Weise unter dem Gesichtspunkte des Zweckentsprechenden gefaßt wurden; es war also hier mehr eine gedankliche Überlegung, ein Vernunftgrund maßgebend. Dieses teleologische Moment war wohl auch in dem neuplatonischen Denken wirksam; der eigentliche Grund für die Verschmelzung ästhetischer und ethischer Elemente bei den Neuplatonikern und,

[1]) epist. 3, n. 4; de vera rel c. 40, n. 74.
[2]) enar. in ps. 58, n. 18.
[3]) de quant. an. c. 14, n. 27.
[4]) epist. 120, c. 3, n. 20; sermo 9, c. 10, n. 16; en. in ps. 41, n. 7; de trin. l. 8, c. 6, n. 9.
[5]) en. in ps. 44, n. 3: Summa et vera pulchritudo justitia est.
[6]) de civ. Dei l. 4, c. 21; — vgl. ib. l. 19, c. 3, n. 1 und l. 22, c. 24, n. 3.

wie im folgenden gezeigt werden soll, auch bei Augustin ist jedoch in der eigentümlichen, subjektiven und vom Gefühlsleben stark beeinflußten Denkart dieser ganzen Geistesrichtung zu suchen. Da diese nämlich dadurch charakterisiert ist, daß sie alles dem Geiste Entgegentretende vorzüglich auf den subjektiven Gemütszustand bezog[1]), so wertete sie auch das Gute und Schöne wesentlich nach der primären Wirkung, die es auf das Gefühl des Subjektes ausübte. Infolgedessen identifizierten sich hier die Begriffe „schön" und „gut" vor allem deshalb, weil sie beide in gleicher Weise als Lustvolles aufgefaßt wurden.

Es wird als die Höhe des psychologischen Genies Augustins gerühmt, daß er, dessen Seele in so ungewöhnlichem Maße der stärksten Gemütsbewegungen fähig war, dennoch dem stürmischen, hingerissenen Selbst mit dem klar und kritisch betrachtenden Verstande gegenüberzutreten vermochte und dadurch imstande war, zum ersten Male in der Entwickelung der Psychologie das Gefühlsleben als eine eigenartige psychische Sphäre deutlich erkannt und bestimmt zu haben.[2]) Er beobachtete, daß das Gefühl die primitivste

---

[1]) vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. III 2, 4. Aufl., S. 478: „Die platonische und aristotelische Philosophie findet ihr Ziel im objektiven Wesen, die neuplatonische in einem subjektiven Cemütszustand . . ."; „Der Schwerpunkt des Systems liegt hier (sc. im Neuplatonismus) nicht, wie in den großen sokratischen Schulen, in der begrifflichen Erkenntnis des Objekts, sondern in dem Lebenszustand des Subjekts."

[2]) vgl. Herm. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in Ztschr. für Philos. und philos. Kritik, Neue Folge, Jahrg. 1888, Bd. 93, S. 185: „Wenn die Begabung Augustins für innere Beobachtung und scharfe Zeichnung der von dorther sich erhebenden Probleme schon in den bisher bevorzugten Gebieten (des Denkens und Wollens) erweiternd und vertiefend zu wirken geeignet war, so zeigt sie sich geradezu bahnbrechend hinsichtlich der Erforschung des Gemütslebens. Eine ausgeführte Theorie desselben hat er zwar nicht gegeben, nicht einmal die obersten Bestimmungen einer solchen festlegen wollen, aber die geniale Fähigkeit, die in ihm lebte, Zustände des Gemüts in größter Intensität an

und allgemeinste, d. h. die an den meisten psychischen Akten mitbeteiligte Erscheinung des Seelenlebens ist. Das erste nämlich, was sich in der seelischen Entwicklung des Menschen zeigt, sind, soweit man beobachten könne, Gefühlsregungen, Lust- und Unlustgefühle, wie sie sich in dem Lachen und Weinen der kleinen Kinder äußeren.[1]) Allmählich keimen zwar auch die höheren Kräfte in der kindlichen Seele auf; aber sie alle wurzeln gleichsam in dem Gefühlsleben als in ihrem Mutterboden.[2]) Das Gefühl — so ergibt sich für Augustin — ist der Grundfaktor des psychischen Lebens. Denn das ganze menschliche Sein ist beherrscht von dem Streben nach Lust, bezw. von seinem Korrelate, dem Fliehen des Unlustvollen. Dieser gewaltige Trieb ist für die menschliche Seele, was etwa für die anorganische Natur die Schwerkraft ist: ein alles umfassendes, unwiderstehliches Naturgesetz.[3]) Darum ist das Streben nach Lust nicht etwa auf den sinnlichen Teil des Menschen beschränkt, sondern auch der Geist steht unter der Macht dieses allgemein geltenden Gesetzes: es gibt auch rein geistige Naturtriebe und Affekte, z. B. der Trieb nach dem Ewigen und Göttlichen.[4])

---

sich selbst zu erleben und zugleich, ungeachtet des subjektiven Hingenommenseins, sie in das Licht des objektiven Bewußtseins, mithin der theoretischen Beobachtung zu stellen, hat zum ersten Male in der Entwickelung der Psychologie in diesen Zuständen ein eigenartiges, vom Wollen ebenso spezifisch wie vom Denken unterschiedenes Gebiet der inneren Erfahrung erkennen lassen und damit auch neue Aufschlüsse über ihren Zusammenhang namentlich mit der Eigentümlichkeit des Willens gegeben."

[1]) conf. l. 1, c. 6, n. 7 und n. 8.

[2]) ib. c. 7, n. 11 und c. 8, n. 13.

[3]) de civ. Dei l. 11, c. 28 (!); de mus. l. 6, c. 11, n. 29: Delectatio quippe quasi pondus est animae; — vgl. en. in ps. 7, n. 9: Finis curae delectatio est, quia eo quisque curis et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem perveniat; vgl. epist. 55, c. 10, n. 18; de civ. Dei l. 19, c. 12.

[4]) Ausführliche Belege bei Hamma, Die Lehre des hl. Augustinus über die Concupiszenz, in Theol. Quartalschrift, Tübingen Jahrg. 1873, S. 427—436.

Diese psychologischen Reflexionen Augustins sind aber nur die Widerspiegelung seines eigenen inneren Zustandes, und wenn irgendwo, dann gilt hier bei ihnen das auf Augustin geprägte Wort: ›*Er hatte immer gelebt, was er gedacht hatte.*‹[1] Denn mit ungewöhnlicher Wucht wirkte in seiner Seele jener Trieb nach Lust und „Ruhe", jenes Naturgesetz, dem er in dem Leitmotiv seiner Confessiones den berühmten erhabenen Ausdruck gab: *Tu (domine) excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te!*[2]

Seine ganze Persönlichkeit in allen ihren Fähigkeiten und Wirkungen ist von diesem außerordentlichen Drange nach Glückseligkeit und Frieden beherrscht. Deshalb ist auch der Grundstrom des augustinischen Denkens wesentlich subjektiv ethisch gerichtet, d. h. es findet seine Aufgabe nicht in der möglichst interesselosen, rein theoretischen Erforschung objektiver Wahrheiten, sondern die Wahrheitserkenntnis ist für Augustin vor allem anderen Bereicherung und Beseligung des erkennenden Subjekts. Er nennt es darum absurd, wenn die Akademiker behaupten, das Ziel und Glück des Weisen liege allein in dem Forschen nach Wahrheit *(in sola ipsa inquisitione veritatis)*, ohne zu hoffen, sie jemals zu erreichen;[3] und es sind törichte und unglückliche Menschen, welche die Gier nach neuen Erkenntnissen nicht zur Ruhe und zu dem Genusse der erkannten sicheren Wahrheit kommen läßt.[4] Denn nur der Besitz der Wahrheit macht glücklich, und der Mensch verlangt nach ihr wie nach Brot: Die Wahrheit ist die

[1] Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Berlin 1883, Bd. 1, S. 335.

[2] conf. l. 1, c. 1, n. 1.

[3] contra Acad. l. 1, c. 3, n. 9; ib. l. 2, c. 7, n. 16; de beata vita c. 2, n. 14.

[4] de vera rel. c. 53, n. 102 – n. 103.

Nahrung der hungernden Seele.[1]) Und wenn wir einmal die ganze, volle Wahrheit besitzen werden, was aber nur der ewige Lohn der Seligen ist, dann ist die Wahrheit das Leben[2]), dann wird sie ganz verkostet;[3]) denn die ewige Glückseligkeit ist nichts anderes als die Freude *(gaudium)*, die Lust *(delectatio)* an dem Lichte der Wahrheit.[4])

Darin, daß die Wahrheit beseligt, liegt die Erklärung dafür, daß die Menschheit so gewaltig um ihren Besitz ringt; denn: *Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle.*[5]) Wie sehr auch die einzelnen Philosophenschulen sich in ihren Lehrmeinungen widerstreiten, in dem einen Punkte stimmen sie alle, ob Epikureer oder Stoiker, völlig überein: sie streben in ihrem Forschen, Sinnen und Leben dem gemeinsamen Ziele zu, das glückselige Leben zu ergreifen; *haec una fuit causa philosophandi.*[6]) Dieses glückselige Leben finden aber die Menschen, da es, um ein glückseliges zu sein, ein ewiges sein muß[7]), nicht in dem Genusse der vergänglichen und nie ganz befriedigenden irdischen Güter; es kann vielmehr nur bestehen in der *fruitio boni incommutabilis*[8]), d. i. in der *fruitio Dei.*[9]) Gott ist die höchste, wahre Lust und Seligkeit; und alles Ergötzen, was die Menschen in den irdischen Gütern

---

[1]) epist. 1, n. 3; vgl. in Joh. evg. tr. 41, n. 1.
[2]) enchir. c. 17; conf. l. 9, c. 10, n. 24.
[3]) de beata vita c. 4, n. 35; vgl. conf. l. 4, c. 12, n. 18.
[4]) conf. l. 10, c. 23. n 33; sermo 179, c. 6.
[5]) de civ. Dei l. 10, c. 1, n. 1; vgl. de beata vita c. 2, n. 10; — de moribus eccl. cath. l 1, c. 3, n. 4; — en, in ps. 32, sermo 2, n. 15; — en. in ps. 118, sermo 1, n. 1; — sermo 150, c. 3, n. 4; — sermo 306, c. 3; — conf. l. 10, c. 20, n. 29; — de trin. l. 13, c. 4, n. 7; — ib. c. 20, n. 25.
[6]) sermo 150, c. 3, n. 4; vgl. de civ. Dei l. 19, c. 1, n. 3.
[7]) vgl. z. B. sermo 150, c. 8, n. 10.
[8]) de civ. Dei l. 11, c. 13.
[9]) de beata vita c. 4, n. 34; — de ordine l. 2, c. 7, n. 20; — de doctr. christ. l. 1, c. 33, n. 37; — retract. l. 1, c. 1, n. 4.

suchen, stammt von dieser einzigen wahren Freude. Wie nämlich Gott als das summum bonum die schöpferische Ursache alles geschaffenen Guten ist, ebenso ist er als der unendlich Beseligende auch der Grund alles Lustvollen in der Welt: *Ipse te delectet, a quo habes quidquid te delectat.*[1] Deshalb ist alles Lustvolle und Ergötzende als von Gott stammend gut; und das Böse, die Sünde ergötzt nicht, sondern nur das Gute, was in ihr verkehrt *(inordinate)* gesucht wird.[2] Überhaupt ist alles Gute, das Gegenstand der Liebe ist, als solches lustvoll und ergötzend: *Non enim amatur, nisi quod delectat.*[3])

Diese wenigen Zitate sind nur einige besonders charakteristische und prägnante Ausdrücke für die allgemeine Grundstimmung, die bald gedämpft und leise, bald laut und hinreißend in allen Schriften des hl. Augustin durchströmt. Deshalb ist hieraus zu folgern, daß das augustinische Denken sich vornehmlich als ein subjektiv ethisches kennzeichnet, welches alles, was in seine Sphäre trat, das Wahre und das Gute, wesentlich als Lustvolles und Beseligendes erfaßte und wertete.[4])

[1]) sermo 21, n. 2–3.
[2]) ibid; vgl. en. in ps. 102, n. 8; sermo 150, c. 3, n. 4.
[3]) sermo 159, c. 3.
[4]) Es wäre durchaus verfehlt, aus dem Gesagten zu schließen, daß Augustin einen flachen Eudämonismus vertrete. Denn bei ihm hat der Begriff des Lustvollen eine eigenartig tiefe Bedeutung. Für Augustin ist nämlich das Lustvolle, wie oben schon angedeutet wurde, etwas göttliches; es ist wie das Sein und das Gutsein oder besser, weil es mit dem Sein und Gutsein zusammenfällt, eine Vollkommenheit, die das aus dem Nichts gehobene Geschöpf dem Schönen absolut verdankt und auf ihn direkt und allein zu beziehen hat. Wenn darum der Mensch diese absolute Beziehung des geschöpflichen Lustvollen zu Gott, der einzigen wahren Lust und Seligkeit, vernachlässigt — wenn er etwa die sinnliche Lust als Selbstzweck liebt —, dann verarmt er innerlich und wird in Wahrheit unselig. Eine Ethik mit einer solch tiefen Auffassung des Lustvollen kann allerdings nicht mehr eine im landläufigen Sinne eudämonistische genannt werden; und wenn Augustin das Axiom des ethischen Idealismus: das Gute um seiner selbst willen zu tun, nicht so ausdrücklich hervorhebt, so ist das aus der innigen

Stellt man nun diese eigenartige Denkweise Augustins in den lebendigen seelischen Zusammenhang mit seiner im vorhergehenden Kapitel geschilderten ausgeprägten Fähigkeit zum ästhetischen Fühlen, so wird es erklärlich und natürlich, daß Augustin jenes Ergötzende und Beseligende, worauf nach ihm letzthin das ganze menschliche Sein hingerichtet ist, sich gerne als ästhetisches Lustgefühl verdeutlichte. Das Lustvolle und das Schöne sind für ihn zusammengehörige und fast immer als identisch gebrauchte Begriffe: Etwas ist lustvoll, weil es schön ist, und umgekehrt ist auch der wesentliche Inhalt des Begriffes „schön" in dem Lustvollen erschöpft.[1])

Infolgedessen wendet Augustin seinen Leitgedanken: das Lustvolle sei das notwendige Ziel aller Liebe *(non enim amatur, nisi quod delectat)*, auch dahin, daß das

---

Verbindung seines Denkens mit seinem Leben und aus der starken psychologischen Fundierung aller seiner Theorien zu erklären.

[1]) In conf. l. 10, c. 35, n. 55 findet Augustin den Unterschied zwischen voluptas und curiositas darin: quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria tentandi causa, non ad subeundam molestiam sed experiendi noscendique libidine. Die altüberlieferten, formelhaften Schönheitsbestimmungen convenientia und aequalitas sucht er dadurch zu beleben und psychologisch zu begründen, daß er sie auf das Lustgefühl zurückführt, welches die schönen Dinge erregen; vgl. de vera relig. c 39, n. 72: Quaere in corporis voluptate quid teneat. Nihil aliud invenies quam convenientiam; nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem; – vgl. de mus. l. 6, c. 13, n. 38; ib. c. 10, n. 26–28; de lib. arb. l. 2, c. 5, n. 12; de trin. l. 4, c. 2, n. 4. Allerdings entscheidet Augustin in der bekannten Stelle de vera relig. c. 32, n. 59 (Et prius quaeram, utrum ideo pulchra sint, quia delectant, an ideo delectent, quia pulchra sunt etc.), daß das Schöne mit dem Lustvollen nicht zusammenfalle; aber das ist, soweit wir sehen können, das einzige Mal, daß er sich über das Verhälnis des Schönen zum Lustvollen Rechenschaft gibt, und gerade an dieser Stelle zeigt er sich in besonderem Maße von der damaligen abstrakt metaphysischen Behandlungsweise des ästhetischen Problems abhängig (vgl. die Hervorhebung der unitas als höchstes Schönheitsprinzip a. a. O.).

Schöne der eigentliche, naturhafte Grund und Zweck alles Strebens in der menschlichen Seele sei. So fragt er: *Num amamus aliquid nisi pulchtrum?* [1]) und *‚Warum liebt man die Dinge dieser Welt, wenn nicht deshalb, weil sie schön sind?‘* [2]) Es ist naturwidrig und unmöglich, daß jemand etwas Häßliches lieben könnte; und wenn einer dennoch das Unmögliche zu tun scheint, so liebt er in Wirklichkeit etwas Schönes, nur daß der Durchschnitt der Menschen dieses niedere Schöne nicht mehr für schön hält.[3]) Daß wir nur das Schöne lieben können, gilt aber nicht nur von dem Streben nach den Dingen der Sinnenwelt, sondern ebenso von der inneren, geistigen Liebe. Denn wie könnten wir sonst den gerechten Greis mit dem gekrümmten, verfallenen Leibe so lieb gewinnen? Da ist keine sinnliche Schönheit, die uns anziehen und ergötzen kann; aber die aus dem abgezehrten Körper strahlende geistige Schönheit der Gerechtigkeit, die wir mit den Augen des Herzens schauen, diese lieben wir und entbrennen nach ihr.[4]) Und wenn ich einen häßlichen aber treugesinnten Diener einem körperlich sehr schönen

[1]) conf. l 4, c 13, n. 20, vollständig zitiert oben Seite 10–11.

[2]) en. in ps. 79, n 14: Quare autem amas ista (sc. creata), nisi quia pulchra sunt?

[3]) de mus. l. 6, c. 13, n. 38: Magister: Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra? Nam etsi quidam videntur amare deformia, quos vulgo Graeci σαπροφίλους vocant, interest tamen, quanto minus pulchra sint quam illa, quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur.

[4]) en. in ps. 64, n. 8: Si nulla est pulchritudo justitiae, unde amatur justus senex? Quid affert in corpore, quod oculos delectet? Curva membra, frontem rugatam, caput canis albatum, imbecillitatem undique querelis plenam. Sed forte, quia tuos oculos non delectat senex iste decrepitus, aures tuas delectat. Quibus vocibus? quo cantu? etsi forte adolescens bene cantavit, omnia cum aetate defecerunt. . . . Tamen si justus est . . ., unde illum amamus? Quid in eo bonum videmus oculis carnis? Nihil. Quaedam ergo est pulchritudo justitiae, quam videmus oculis cordis, et amamus et exardescimus. – vgl. en. in ps. 32, en. 2, sermo 1, n. 6; in Joh. evg. tract. 3, n. 21.

aber untreuen vorziehe, so widerspricht dies nicht dem allgemeinen Gesetze unserer Seele, nur das Schöne zu lieben, „ich irre mich nicht", sondern der Grund meiner Vorliebe zu dem treuen häßlichen Diener ist: *Quid fide pulchrius? quid infidelitate deformius?* [1])

Demnach machte die ausgeprägte Fähigkeit Augustins zum ästhetischen Genießen die Vorstellung des Schönen in seinem Bewußtsein so geläufig und stark, daß er jenes Streben nach Lust, welches er gemäß der ethischen Grundstimmung seines Denkens als die tiefste und allgemeinste Lebensmacht erfaßte, sich gern verdeutlichte als „Liebe zum Schönen".

[1]) sermo 159, c. 3, n. 3: Habes duos servos, unum deformem corpore, alium pulcherrimum; sed illum deformem fidelem, alterum infidelem. Dic mihi quem plus diligas: et video te amare invisibilia. Quid ergo, quando plus amas servum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, errasti et foeda pulchris praeposuisti? Utique non, sed pulchriora foedis praeposuisti. Contempsisti enim oculos carnis et erexisti oculos cordis. Interrogasti oculos carnis, et quid tibi renuntiaverunt? Iste pulcher est, ille foedus. Repulisti eos, eorum testimonium reprobasti. Erexisti oculos cordis in servum fidelem et in servum infidelem. Istum invenisti foedum carne, illum pulchrum; sed pronuntiasti et dixisti: Quid fide pulchrius? quid infidelitate deformius? — s. sermo 9, c. 10, n. 16.

4. Kapitel.

Die Auffassung Gottes als Urschönheit.

Als neunzehnjähriger Rhetorenschüler wurde Augustin durch die dem Schullehrplane entsprechende Lektüre von Ciceros Hortensius zum ersten Male für die Philosophie ernsthaft interessiert. Da „verwandelte sich auf einmal die Gesinnung seines Herzens", „es welkten ihm plötzlich alle eitelen Hoffnungen" und mit der ganzen Glut seines Willens weihte er sich von da an „der Liebe zur Weisheit".[1]) Getreu der Mahnung jenes Buches, wollte er „nicht diese oder jene Philosophenschule, sondern die Weisheit selbst, von welcher Art sie auch sein mochte, lieben und suchen".[2]) Den so Suchenden wußten die Manichäer bald für sich zu gewinnen, sie, *»die es liebten, bei den Gebildeten mit ihrem wissenschaftlichen Sinn, ihrer durch keine Autorität gebundenen Forschungsfreiheit und ganz besonders mit ihrer Bibelkritik und ihrer abfälligen Beurteilung des Alten Testaments gross zu tun.*[3]) Je mehr aber Augustin sich in das System des Manichäismus vertiefte, um so weniger befriedigte es ihn. Er unterzog einzelne seiner Lehrmeinungen einer wissenschaftlichen Kritik[4]), und die Bedenken und Zweifel an der Wahrheit der ganzen Lehre wurden immer größer und fester. Als auch der damalige geistige Führer des afrikanischen Manichäismus ihn davon nicht zu befreien vermochte und selbst das Fundament dieses Lehrge-

[1]) conf. l. 3, c. 4, n. 7.
[2]) ib. n. 8.
[3]) G. v. Hertling, Augustin, München 1904, S. 15.
[4]) vgl. conf. l. 5, c. 3, n. 3 - c. 5, n. 9.

bäudes, der prinzipielle Dualismus, vor seinem forschenden Geiste ins Wanken geriet, da sagte er sich endlich nach neunjährigem Ringen von der Sekte los. Was sollte aber jetzt an die Stelle der überwundenen Lehre treten? Mit der kritischen Ablehnung des Manichäismus hatte sich in ihm nicht zugleich eine neue positive Überzeugung durchgesetzt; Augustin stand da vor dem geistigen Nichts. „Er mühte sich ab, durchlief immer wieder die gleichen Gedanken" und schwankte zwischen der Hoffnung: *Cras inveniam!* und dem Skeptizismus der Akademie: *O magni vivi Academici! nihil ad agendam vitam certi comprehendi potest.*[1])

Augustin war in die kritische Periode seines Geisteslebens eingetreten. Es ist nun für die Eigenart seines Denkens sehr bezeichnend, wie er sich aus dieser skeptischen Stimmung herausringt. Er konnte nämlich nicht mehr wie die große Philosophie der klassischen Vorzeit die Garantie für die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens in objektiven, außerhalb des erkennenden Subjekts liegenden Gründen, den Ideen oder Formen der Dinge, finden; sondern die im vorigen Kapitel als subjektiv ethisch charakterisierte Natur seines Denkens drängte sich hier so mächtig vor, daß bei ihm das rein theoretische Interesse für die Begründung der Richtigkeit der Wahrheitserkenntnis völlig zurückgedrängt wurde von der heißen Sehnsucht nach dem Besitz der Wahrheit.[2]) Er konnte die Wahrheit nur

[1]) conf. l. 6, c. 11, n. 18.

[2]) G. v. Hertling, a. a. O. S. 28: „Denn zuletzt handelte es sich für ihn gar nicht um die bloße Lösung theoretischer Fragen. Die Wahrheit, nach der er so emsig suchte, so leidenschaftlich verlangte, sie sollte ihm zugleich Unterpfand des Glücks sein und dauernde Befriedigung des Herzens. Womit er sich abmühte seit den Tagen seiner Jugend, das war nicht etwa nur ein Problem des Verstandes, sondern ganz ebenso oder noch weit mehr ein Problem des Willens und der Tat. Das Ziel der Erkenntnis, dem er zustrebte, erschien ihm von Anfang an zugleich als die Norm, nach der er sein Leben zu gestalten habe. Und je höher sein Erkenntnisideal war: die

denken als Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit; sie verselbständigte und belebte sich ihm zur unendlichen erhabenen Persönlichkeit, zu Gott. Den Grund für die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens findet nun aber Augustin darin, daß diese „unveränderliche", persönliche, göttliche Wahrheit, durch die alles einzelne Wahre wahr ist, in geheimnisvoller Weise dem menschlichen Geiste innewohnt und als solche von dem Geiste unmittelbar ergriffen werden kann.

Die Erkenntnistheorie des hl. Augustin — wenn diese Bezeichnung hier überhaupt noch angängig ist — gründet also in der mystischen Gotteserfahrung.[1]) Auf dem Wege der Innenschau, des sich Versenkens ins eigene Ich — das »*redi ad te ipsum*« und »*noli foras ire*« war sein Wegweiser — erblickte er mit „dem Auge seiner Seele", „erzitternd in Liebe und Schrecken" das unendlich erhaben über seinem Geiste strahlende „Licht" der „unwandelbaren Wahrheit". Mag nun Augustin dieses mystische Erlebnis, dem tatsächlichen psychischen Vorgang näher kommend, mehr als gefühls-

absolute Wahrheit in fleckenloser Klarheit erfaßt, desto ungenügender erschien ihm alles, was das Leben an Gütern zu bieten hatte, desto notwendiger der Verzicht auf alles, wozu die erdwärts gekehrte Leidenschaft ihn hinzog."

[1]) Dagegen sprechen nicht die berühmten Reflexionen Augustins über die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins (s. solil. l. 2, c. 1; de lib. arb. l. 2, c. 3, n. 7; de vera rel c. 39, n. 73; de trin. l. 10, c. 10, n. 14; ib. l. 15, c. 12, n. 21; de civ. Dei l. 11, c. 26). Denn sie sind hauptsächlich nur als Polemik gegen die Akademie gedacht und sind selbst doch zu wenig ausgebildet, um auf die innere Geistesentwicklung Augustins einen entscheidenden Einfluß gehabt zu haben. Wie viel wichtiger und ergreifender für Augustin die in der mystischen Verinnerung erfaßte Gewißheit von der göttlichen Wahrheit war als die kühl vernünftige Gewißheit des Bewußtseins von dem eigenen Dasein und Leben, spricht er selbst aus in conf. l. 7, c. 10, n. 16: Et audivi (sc. die Stimme der „unwandelbaren Wahrheit"), sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur.

mäßige, religiöse Erhebung zu Gott schildern[1]), oder mag er es darstellen als Ergebnis und Frucht abstrakter Überlegungen[2]) und selbst breit angelegter systematischer Beweisführungen[3]), — immer bleibt es doch im wesentlichen Mystik[4]); und das, was man als den augustinischen Gottesbeweis anzusprechen gewohnt ist, erfüllt keineswegs die Anforderungen, die an eine strenge Beweisführung zu stellen sind.[5]) Dies wird deutlicher durch eine nähere Auseinanderlegung der Begriffe *incommutabilis veritas* und *lux*, in denen Augustin vor allem und fast ausschließlich seine Vorstellungen über

[1]) vgl. conf. l. 7, c. 10, n. 16; ib. l. 9, c. 10, n. 24; en. in ps. 41, n. 7 – n. 10.

[2]) vgl. de vera rel. c. 29, n. 52 – c. 31, n. 57; ib. c. 43, n. 80 – n. 81.

[3]) de lib. arb. l. 2, c. 3, n. 7 – c. 15, n. 39; conf. l. 10, c. 6, n. 8 – c. 27, n. 38.

[4]) Daraus erklären sich auch die „Unklarheiten", die man an dem sog. augustinischen Gottesbeweis bemängelt hat; s. C. van Endert, der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg i. B. 1869, S. 154 ff.

[5]) Augustin will überhaupt nicht einen stringenten Beweis für das Dasein Gottes führen; denn „für ihn bedarf es eines solchen nicht". „Wohl bekennt er sich an vielen Stellen zu dem Ausspruche des Apostels Paulus im Römerbriefe, daß die Schönheit der sichtbaren Schöpfung Zeugnis ablege für ihren unsichtbaren Schöpfer, aber er entwickelt ihn nicht in der Weise der Späteren. Er geht nicht aus von dem Axiome der Kausalität, welches uns nötigt, jedes Gewordene auf eine Ursache zurückzuführen, um die Gesamtheit des Gewordenen, die Welt, als die Wirkung einer obersten und letzten Ursache zu fassen. Ein solcher Beweis, der uns zwingt, gleichsam auf einem Umwege Gottes Dasein anzuerkennen, ist nicht nach seinem Sinne. Vielmehr glaubt er alle die, welche guten Willens sind, anleiten zu können, Gott, wenn auch nur von Ferne und in ungenügender, so doch in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise mit dem geistigen Auge zu erfassen" (G. v. Hertling, Augustin, S. 43). Das Bewußtsein und die Überzeugung von dem Dasein eines göttlichen Wesens ist für Augustin eine aus der geistigen Natur des Menschen gleichsam naturnotwendig folgende Tatsache. Man findet deshalb kaum jemanden (vix invenitur), der in seinem Herzen spricht: Es gibt kein Gott; s. Th. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigsn, Augsburg 1865, S. 123 – 128.

den auf dem Wege der Verinnerung erfaßten Gott der Wahrheit auszudrücken pflegt.

In der Auffassung des göttlichen Wesens als *veritas incommutabilis* zeigt sich die im vorhergehenden Kapitel herausgestellte subjektiv ethische Natur der Denkweise Augustin, wonach er die Wahrheit kaum als Selbstzweck rein theoretischer Forschung, sondern vornehmlich als beseligendes Gut und Ziel des Willens dachte, in ihrer höchsten Steigerung. Die *veritas incommutabilis* ist als solche das *summum bonum;* nach der vollen Wahrheit streben, heißt nichts anderes als die Glückseligkeit wollen: *Beata quippe vita est gaudium de veritate.*[1]) Dies begründet Augustin durch eine Untersuchung des allgemein menschlichen Glückseligkeitstriebes. Daß die Menschen — so überlegt er — alle ohne Ausnahme, wie sehr sie auch sonst in ihrem Streben auseinander gehen, einmütig und ohne zweifelndes Bedenken das glückselige Leben wollen, kann nur daher kommen, daß ihnen ein Bewußtsein, eine Idee (*notitia, notio)* desselben eingeprägt ist[2]); *non enim amaremus eam, nisi nossemus.*[3]) Woher aber kennen die Menschen das glückselige Leben? Nicht aus der Erinnerung an eine sinnliche Erfahrung; denn „kein körperlicher Sinn kann uns das glückselige Leben in anderen aufzeigen". Dann vielleicht aus der Erinnerung an ein rein geistiges Erlebnis: *numquid sicut meminimus gaudium.*[4]) Woher wir aber auch immer die Idee der Glückseligkeit erworben haben, es

[1]) conf. l. 10, c. 23, n. 33; vgl. sermo 179, c. 6; enchir. c. 17.

[2]) conf. l. 10, c. 21, n. 31: Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus; — de lib. arb. l. 2, c. 9, n. 26: Sicut ergo, antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis — per hanc enim scimus, fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle —, ita etiam etc.

[3]) conf. l. 10, c. 20, n. 29; de trin. l. 13, c. 4, n. 7 – c. 5, n. 8; vgl. ib. l. 10, n. 1 ss.

[4]) conf. l. 10, c. 21, n. 30.

ist sicher, daß wir unter dem glückseligen Leben die Freude verstehen;[1]) und ebenso unzweifelhaft ist es, daß alle Menschen, worin sie auch ihre Freude suchen mögen, die Freude an der Wahrheit der Freude am Irrtum vorziehen.[2]) Alle wollen daher, wenn sie das glückliche Leben suchen, sich an der Wahrheit freuen. *Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem?*[3]) Diese Wahrheit, die sich demnach als der tiefste Grund und das letzte Ziel des menschlichen Strebens nach dem glückseligen Leben erweist, diese „unwandelbare" Wahrheit wird aber in der mystischen Innenschau erkannt; und der Weg der Verinnerung, das eigentliche Thema der augustinischen Philosophie[4]), ist darum der Weg zur Seligkeit. Denn: „Die unwandelbare Wahrheit genießen ist höchste, reinste Befriedigung; sie umfassen ist beseligender als alle Liebeslust, ihren Duft atmen ist berauschender und süßer als sich in Rosen zu betten";[5]) und wer mit den

[1]) ib. n. 31.

[2]) ib. c. 23, n. 33; — De civ. Dei l. 11, c. 27, n. 2: Jam vero nosse quantum ametur, quamque falli nolit humana natura, vel hinc intelligi potest, quod lamentari quisque sana mente mavult quam laetari in amentia; — sermo 150, c. 8, n. 10; Quantum falli oderit anima naturaliter, hinc intelligi potest, quoniam qui mente alienata rident, plorantur a sanis; et elegit homo utique ridere quam flere. Si duo ista proponantur: Ridere vis an flere?, quis est qui respondeat nisi: Ridere? Iterum si proponantur ista duo: Falli vis an verum tenere?, onmis homo respondet: Verum tenere. Et ridere elegit et verum tenere, de duobus illis: risu et fletu, ridere, de duobus istis: fallacia et veritate, verum tenere. Sed tantum praevalet invictissima veritas, ut eligat homo sana mente flere quam mente alienata ridere.

[3]) conf. l. 10, c. 23, n. 33.

[4]) Augustin selbst hat darin sein Programm gesehen; vgl. de quant. animae c. 28, n. 55: Vellem hinc plura dicere ac meipsum constringere, dum quasi tibi praecipio, ut nihil aliud agerem, quam redderer mihi, cui me maxime debeo. Dazu bemerkt er in retract. l. 1, c. 8, n. 3: Ubi (sc. de quant. animae l. c.) videor dicere potius debuisse: Redderer Deo, cui me maxime debeo. Sed quoniam prius sibi ipsi homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum . . ., ideo sic sum locutus.

[5]) vgl. de lib. arb. l. 2, c 13, n. 35.

„Ohren des Herzens“ auf die „innere Melodie der süßen Wahrheit“ lauscht[1]), „wer sich ganz in ihre gesangvolle und vielsagende Stille versenkt, den umtönen die herrlichsten Harmonien“.[2]) Die Wahrheit besitzen und genießen heißt die Summe alles einzelnen Lustvollen genießen: *Quidquid enim jucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate jucundum est.*[3]) „Keine Lust kann überhaupt ersonnen werden, die irgendwie vergleichbar wäre mit dem Ergötzen des menschlichen Herzens an dem Lichte der Wahrheit“.[4])

Was aber den Genuß der *veritas incommutabilis* zum wirklichen glückseligen Leben macht, ist die Sicherheit und Sorglosigkeit ihres Besitzes. Die Wahrheit verliert keiner, der nicht will; die einzige Trennung von ihr ist der böse, verkehrte Wille.[5]) Und wer ihre Speise genießt, verzehrt sie nie, sondern sie nimmt umgekehrt den Genießenden in sich auf; denn sie ist unveränderlich.[6]) Der Besitz der Wahrheit ist also unverlierbar und darum tatsächlich das glückselige Leben, weil sie selbst *incommutabilis* ist. Das ist die hauptsächliche Bedeutung des Begriffes *incommutabilis*, dieser von Augustin weitaus am meisten gesetzten näheren Bezeichnung des göttlichen Wesens. Denn wie sehr auch das Wort *incommutabilis* in die klassische Philosophie der Vorzeit zurückweist, so hat doch sein Begriffsinhalt bei Augustin wenig mehr gemeinsam mit der platonischen Auffassung von der Veränderlichkeit der Ideen, welche wesentlich nur die Möglichkeit und Wahrheit der Erkenntnis gegenüber der schwankenden,

[1]) vgl. conf. l. 4, c. 15, n. 27.
[2]) vgl. de lib. arb. l. c.
[3]) ib. n. 36.
[4]) sermo 179, c. 6, n. 6: Delectatio enim cordis humani de lumine veritatis . ., non invenitur voluptas, cui possit aliqua ex parte comparari, ut vel minor dicatur.
[5]) de lib. arb. l. 2, c. 14, n. 37.
[6]) ib. n. 38; in Joh. evg. tract. 41, n. 1; conf. l. 7, c. 10, n. 16; sermo 179, c. 5; sermo 362, c. 29, n. 30.

in stetigem Flusse begriffenen Erscheinungswelt begründen will; noch weit weniger hat er mit dem streng kausal gedachten *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* des Aristoteles gemein. Vielmehr ist die Bedeutung des *incommutabilis* bei Augustin eine in dem angedeuteten Sinne wesentlich ethische.[1]) Der im „inneren Menschen wohnende" Gott wird der Unwandelbare genannt, weil

[1]) Allerdings spricht Augustin öfters den offenbar platonischen Gedanken aus: etwas sei nur, insofern es bleibe (de mor. Man. l. 2, c. 6, n. 8: Esse enim ad manendum refertur. Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur; — epist. 18, n. 2: Cum autem omne, quod esse dicimus, in quantum manet, dicamus . .), ferner: das wahrhaft Seiende könne nur das Unveränderliche sein (in Joh. evg. tract. 38, n. 10: Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat; si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; — de fide et symb. c. 4, n. 7: Quod enim vere est, incommutabiliter manet, quoniam quod mutatur, fuit aliquid, quod jam non est, et erit, quod nondum est; — en. in ps. 134, n. 4: . . . quia verum esse incommutabile esse est). — Allein die eigenartig lebensvolle Fassung des Seinsbegriffs bei Augustin deutet schon darauf hin, daß auch in diesen Gedanken die ethische Grundbedeutung des incommutabilis nicht aufgehoben ist. Für Augustin ist nämlich das Sein niemals als bloßes inhaltsleeres Existieren denkbar; sondern das Sein ist nach ihm das erste und wertvollste natürliche Gut, welches alle Wesen naturnotwendig wollen, so daß keines das Nichtsein dem Sein vorziehen kann (vgl. de lib. arb. l. 3, c. 6, n. 18 – c. 8, n. 23; de civ. Dei l. 11, c. 27, n. 1). Das Nichtsein ist Finsternis (vgl. en. in ps 7, n. 19), mors quaedam (vgl. in Joh. evg. l. c.), es ist der eigentliche Charakter des Übels und der Unseligkeit; denn die Sünde ist nichts anderes als ein Sinken im Sein, eine Annäherung an das Nichts (vgl. de mus. l. 6, c. 13, n. 40; de vera rel. c. 11, n. 21; contra Secund. Man. c. 15; de civ. Dei l. 14, c. 13, n. 1). Das Sein dagegen ist Vollkommenheit, ist Leben und Seligkeit; nach vollerem Sein streben heißt nach dem ewigen Leben verlangen: Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis (de lib. arb. l. 3, c. 7, n. 21). Wenn demnach Gott der wahrhaft Seiende und incommutabilis genannt wird, so hat das vornehmlich den Sinn: Gott ist das höchste Gut, die unendliche Fülle des Lebens und der Seligkeit, in welchem allein der Mensch, der in der veränderlichen, stets vom Sein zum Nichtsein überfließenden Welt der Dinge keine dauernde Befriedigung findet, den unverlierbaren Ruhepunkt seines geistig-sittlichen Daseins besitzt. Diese ethische Bedeutung des in-

er „die einzig zuverlässige Wonne“ [1]), „die Süßigkeit ohne Trug, die Süßigkeit voll Glück und Sicherheit“ [2]) ist und „nirgendwo ruhige Sicherheit ist außer bei ihm“ [3]). Denn bei dem Verweilen in den hinfälligen Dingen der Welt findet die menschliche Seele nur Schmerzen, *quoniam ipsa esse vult et requiescere amat in eis quae amat; in illis autem non est ubi, quia non stant.* [4])

Was endlich die Bezeichnung des in der Innenschau erfaßten Gottes der Wahrheit als *lux* angeht, so ist zu bemerken, daß die Vorstellung des Geistigen und Vollkommenen unter dem Bilde des Lichtes, der Sonne usw. zwar jedem in etwa idealen Denken geläufig ist. In ganz besonderem Maße war aber diese Vorstellungsweise in der spät-antiken Gedankenwelt, in der neuplatonischen Philosophie [5]) und in der gnostisch-manichäischen Spekulation heimisch. Augustin stand unter dem direkten Einfluß dieser zwei Faktoren und von beiden hat er angenommen. Bei den Manichäern hatte er gelernt, das Vollkommene und Göttliche als „Lichtreich“ *(regnum lucis)* [6]), als „Lichtmasse“ *(corpus lucidum)* [7]) zu verstehen, in den leuchtenden Gestirnen die Verkörperung der göttlichen Natur zu schauen [8]) und das Üble und Böse als ein „finsteres Geschlecht“ *(gens tenebarum)* [9]) und als „häßliche und ungestalte Masse“ *(moles tetra et deformis)* [10]) sich vorzustellen. Aller-

commutabilis ist in prägnanter Kürze ausgedrückt in conf. l 7, c. 11, n. 17: Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem Deo inhaerere bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero.

[1]) conf. l. 8, c. 5, n. 10: Deus sola certa jucunditas.
[2]) ib. l. 2, c. 1, n. 1: Dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura.
[3]) ib. c. 6, n 13: Ubi nisi apud te firma securitas?
[4]) ib. l. 4, c. 10, n. 15.
[5]) vgl. Zeller, Ph. d. Gr. Bd. III 2, S. 554, Anm.
[6]) de mor. Man. l. 2, c. 3, n. 5.
[7]) conf. l. 4, c. 16, n. 31; ib. l. 5, c. 10, n. 20.
[8]) de vera rel. c. 49, n. 96; contra epist. Man. c. 15, n. 20; sermo 4, c. 4, n. 5.
[9]) conf. l. 7, c. 2, n. 3; vgl. de mor. Man. l. c.
[10]) conf. l. 5, c. 10, n. 20.

dings befreite die eingehendere Beschäftigung mit der Philosophie und besonders die Berührung mit dem neuplatonischen Idealismus[1]) ihn von dem groben Materialismus dieser Vorstellungsweise; ihre lebendige Intensität jedoch und ihre ethisch-religiöse Bedeutung (das Gute, Göttliche = Licht, das Böse = Finsternis) blieben ihm.[2]) Gott als das „einzigartige und wahrhaft höchste Gut" war für Augustin auch fernerhin *lux quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium;* und gleichwie es eines gesunden und durch Übung gestärkten Auges bedarf, um in die Sonne selbst zu sehen, so kann auch nur ein heiles, lichtgewohntes Herzensauge in das unaussprechliche Licht des höchsten Gutes schauen, ohne, von seinem Glanze geblendet, sich abzuwenden und vielleicht in der Dunkelheit der irdischen Güter Erholung und Lust zu suchen.[3]) Aber Gott ist nicht ein „äußerliches" und körperliches Licht, das seine Leuchtkraft von einem anderen empfängt; er ist vielmehr das aus sich selbst in schöpferischer Urkraft strahlende, lichtschaffende *(lucifica)* Licht.[4]) Er ist das im „inneren Menschen" leuchtende „intelligible Licht der Wahrheit".[5]) Das Licht der menschlichen Vernunft ist nämlich nicht sich selbst Licht, sondern höchstens Auge, das nur sieht, weil es von jenem im Inneren unwandelbar über dem menschlichen Geiste glänzen-

---

[1]) vgl. conf. l. 7, c. 10, n. 16.

[2]) Gerade hier ist aber auch der große Einfluß, den der Sprachgebrauch und die Vorstellungsweise der Bibel auf den hl. Augustin ausübte, nicht zu verkennen. Denn z. B. Joh. I, 9: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum scheint nächst Ps. LXXII, 28: Mihi autem adhaerere Deo bonum est und Röm. I, 20 zu den beliebtesten und immer wieder zitierten Bibelsprüchen Augustins zu gehören.

[3]) solil. l. 1, c. 13, n. 23; vgl. de quant. an. c. 33, n. 75; de lib. arb. l. 2, c. 13, n. 36; ib. c. 16, n. 43; de vera rel. c. 20, n. 39; sermo 88, c. 4—c. 6.

[4]) contra Faust. Man. l. 22, c. 8—c. 9; in Joh. evg. tract. 14, n. 1.

[5]) conf. l. 7, c. 10, n. 16; en. in ps. 7, n. 8; de civ. Dei l. 10, c. 2 und viele andere Stellen.

den Lichte der göttlichen Wahrheit erleuchtet wird.[1]) Manchmal nun schaute Augustin, wenn er den Weg der Einkehr und Verinnerung ging, „im Momente eines zitternden Aufblicks“ [2]) dieses ewige, erhaben über seinem Geiste thronende Licht mit dem Gefühle, „als wenn ein Blitzstrahl ihn durchzuckte“[3]). Dann „wurde sein Inneres in einen von dem gewöhnlichen völlig verschiedenen Zustand versetzt und mit einer wunderbaren Süßigkeit erfüllt“;[4]) dann „verkostete“ er „die Wonne des Lichtes der Wahrheit“ [5]) und wurde darin sich des „inneren Gottes“ [6]) bewußt: *Ecce ubi est Deus, ubi veritas sapit!*[7]) Und wenn das Momentane und

---

[1]) sermo 67, c. 5, n. 8; in Joh. evg. tract. 35, n. 3; conf. l. 9, c. 4, n. 10.

[2]) conf. l. 7, c. 17, n. 23: in ictu trepidantis aspectus; de trin. l. 8, c. 2, n. 3; vgl. conf. l. 9, c. 10, n. 24: attigimus eam (sc. veritatem) modice toto ictu cordis.

[3]) de trin. l. c: Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur: Veritas, mane si potes; en. in ps. 145, n. 5: Coruscatione quadam perstringitur (sc. anima, quae sibi consilium ex luce Dei dat), non est tam valida, ut maneat ibi; — vgl. conf. l. 10, c. 27, n. 38: Coruscasti, splenduisti, et fugasti caecitatem meam; en. in ps. 41, n. 10: Ecce jam quadam interiore dulcedine laetati sumus, ecce acie mentis aliquid incommutabile, etsi perstrictim et raptim, perspicere potuimus. — Augustin selbst nennt diesen Zustand eine Ekstase; vgl. sermo 52, c. 6, n. 16: Et forte verba quisquam nostrum, cui fulgor veritatis aliqua mentem quasi coruscatione perstringit, potest dicere verba illa: ‚Ego dixi in ecstasi mea‘ (Ps. XXX, 23); etc. — Daß aber wenigstens die sprachliche Ausdrucksform dieses ekstatischen Erlebnisses neuplatonischen Gedankenkreisen entnommen ist, beweist schon de civ Dei l. 9, c. 16, n. 1: Deum quidem summum omnium creatorem, quem nos verum Deum dicimus, sic a Platone praedicari asseverat (sc. Apuleius in s. Buche de deo Socratis), quod ipse sit solus, qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum hujus Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare.

[4]) conf. l. 10, c. 40, n. 65.

[5]) ib. l. 9, c. 4, n. 10.

[6]) en. in ps. 145, n. 5.

[7]) conf. l. 4, c. 12, n. 18.

Blitzartige dieses Zustandes zur Ewigkeit sich dehnen würde, es wäre das höchste glückselige Leben.[1])

Aus dieser Auseinanderlegung der Begriffe *veritas incommutabilis* und *lux* ist deutlich geworden, daß die dem hl. Augustin eigentümliche Auffassung des göttlichen Wesens, in welcher er Gott als das unwandelbare Licht der Wahrheit ergreift, eine durchaus ethische ist und von einem heißen Gefühlsleben getragen wird. In jeder Menschenseele wohnt in geheimnisvoller und doch unmittelbarer „öffentlicher" Weise Gott[2]); auf dem Wege der Versenkung ins eigene Ich wird dieser „innere Gott" in einem unsagbar wonnevollen Erlebnis als das Licht der unwandelbaren Wahrheit erfaßt. Diese Wahrheit ist nämlich nicht etwas bloß auf den Verstand sich Beziehendes, etwas abstrakt Theoretisches, sondern sie ist der tiefe Grund und die einzige endliche Befriedigung des die ganze Menschheit beherrschenden Glückseligkeitstriebes; — sie ist das *summum bonum*, der Inbegriff aller Lust und Seligkeit.

Vergegenwärtigt man sich nun die im vorhergehenden Kapitel dargestellte Denkweise Augustins, wonach er das Lustvolle und Beseligende sich vornehmlich als das Schöne vorstellte, dann wird es verständlich, wie

---

[1]) s. die großartige Schilderung in conf. l. 9, c. 10, n. 25: . . . Si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspiravimus: nonne hoc est: ‚Intra in gaudium Domini tui!'? — ib. l. 10, c. 40, n. 65.

[2]) vgl. de lib. arb. l. 2, c. 12, n. 33: . . . quam (sc. veritatem incommutabilem) non possis dicere tuam vel meam vel cujusdam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere; — de mus. l. 6, c. 1, n. 1: . . . Deus, qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet; de util. cred. c. 15, n. 33: Cum enim sapiens sit Deo ita mente conjunctus, ut nihil interponatur quod separet — Deus enim veritas est, nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat —, . . . etc.

er den als „unsagbare innere Süßigkeit“ ergriffenen Gott der Wahrheit sich als die „Urschönheit“ denken konnte. Denn die Gefühle der Wonne und Beseligung, die ihn bei der mystischen Vertiefung zu der im Inneren wohnenden unwandelbaren Wahrheit erfüllten, machte er sich deutlich als ästhetische Lustgefühle: Das Forschen nach der Wahrheit ist ein Lauschen mit den Ohren des Herzens auf die innere Melodie der süßen Wahrheit;[1]) und wer auf dem Wege der Verinnerung zu der im Herzen aufgeschlagenen Wohnung der göttlichen Wahrheit emporsteigt, dem tönt es aus dem Heiligtum Gottes entgegen wie süße, sanfte Musik[2]), sodaß er, von dem Zauber des inneren geistigen Klanges gezogen, ins Innere hingerissen wird (*ductus interioris et intelligibilis soni jucunditate, ut . . in interiora raperetur*).[3]) Wie soll man auch die Gefühle ausdrücken, die das Herz bewegen, wenn es seines Gottes inne wird? »*Was liebe ich, wenn ich Dich liebe? Nicht körperliche Schönheit noch zeitliche Anmut, nicht das helle Tageslicht, das so freundlich unseren Augen scheint, nicht süssen Wohllaut, der in tausend Weisen unser Ohr trifft, nicht den Duft von Blumen und Salben und Spezereien, nicht Manna und Honig, nicht reizende Glieder, die zur Liebkosung einladen: Dies alles liebe ich nicht, wenn ich meinen Gott liebe. Und doch liebe ich wie eine Art von Licht und Klang und Duft und Süssigkeit und Liebkosung, wenn ich meinen Gott liebe, der Licht und Klang und Duft und Süssigkeit und Liebkosung meines inneren Menschen ist.*« [4]) — Auf dem Wege

[1]) conf. l. 4, c 15, n. 27: . . . volvens apud me corporalia figmenta obstrepentia cordis mei auribus, quas intendebam, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam.

[2]) en. in ps. 41, n. 9.

[3]) ib. n. 10.

[4]) Nach der Übersetzung von G. v. Hertling, conf. l. 10, c. 6, n. 8: Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis, nec decus temporis, nec candorem lucis ecce istis amicum

derartiger Stimmungen modifizierte sich für Augustin die als Inbegriff aller Wonne und Seligkeit ersehnte und in der Innenschau wirklich verkostete göttliche Wahrheit zur „Schönheit über alle Schönheit“[1]) und so wird die mystische Verzückung der Seele in der Gotteserfahrung selbst zu einem ästhetischen Erlebnis: er nennt sie „ein Emporgerissenwerden von der Schönheit Gottes“.[2])

Die Bezeichnung des göttlichen Wesens als Urschönheit bedeutet demnach zunächst und eigentlich bei Augustin nichts mehr als etwa auch die Bezeichnungen: „meine innere Süßigkeit“[3]), „du wahre und höchste Lieblichkeit“[4]), „meine späte Freude“[5]) u. a.; nur scheint sich in ihr mehr das Bestreben auszudrücken, das im genießenden Subjekt lebende Gefühl der Beseligung und Verzückung gleichsam zu objektivieren, d. h. als eine am „verkosteten“ Objekt haftende Eigenschaft, d. i. hier als Schönheit sich gegenüberzustellen. So erhält es auch einen Sinn, wenn Augustin,

---

oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus. Non haec amo, cum amo Deum meum; et tamen amo quamdam lucem, et quamdam vocem, et quemdam odorem, et quemdam cibum, et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei; — vgl. de lib. arb. l. 2, c. 13, n. 35 (!).

[1]) conf. l. 3, c. 6, n. 10: Pulchritudo pulchrorum omnium. — Dieser Ausdruck ist nicht kausal gleich: Schönheit, welche die Ursache alles geschöpflichen Schönen ist, aufzufassen, wie G. Loesche annimmt (De Augustino plotinizante, Jena 1880, S. 48), und deshalb auch nicht mit: „Schönheit alles Schönen“ zu übersetzen, wie z. B. Kautz (D. Bek. d. hl. A., Arnsberg 1840) und O. F. Lachmann (D. Bek. d. hl. A., Leipzig, Reclam) übersetzen. Denn der Zusammenhang (vgl. l. c. Pater summe bone, vita animae meae etc.) weist darauf hin, daß hier allein die unendliche Vollkommenheit Gottes gegenüber der unzulänglichen Welt betont werden soll.

[2]) conf l. 7, c. 17, n. 23: . . rapiebar ad te decore tuo.

[3]) en. in ps. 41, n. 10; de civ. Dei l. 11, c. 25.

[4]) conf. l. 9, c. 1, n. 1: Vera tu et summa suavitas.

[5]) ib. l. 2, c. 2, n. 2: O tardum gaudium meum.

am Ziele einer seiner sog. Gottesbeweise angelangt[1]), da wo die Seele des Gottes der unwandelbaren Wahrheit erschauernd inne wird, seinem überschwellenden Gefühle den Ausdruck gibt: »*Spät habe ich dich geliebt, o Schönheit, o alte und o neue Schönheit, spät habe ich dich geliebt!*« [2])

In der Auffassung Gottes als Schönheit zeigt sich nur der Höhepunkt und die letzte Konsequenz der Eigenart Augustins, in dem eine große Empfänglichkeit für das Schöne in Natur und Kunst mit einer ausgeprägt ethischen Stimmung des Denkens sich so verband, daß er das Lustvolle und Beseligende sich gerne als das Schöne vorstellte und in der Liebe zum Schönen die eigentliche Grundmacht des menschlichen Lebens sah.[3])

---

[1]) conf. l. 10, c. 6, n. 8 – c. 27, n. 38.
[2]) ib. l. 10, c. 27, n. 38: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi!
[3]) s. oben 3. Kapitel.

5. Kapitel.

Die Bedeutung der Vorstellung Gottes als Urschönheit in dem Zusammenhang des religionsphilosophischen Systems des hl. Augustin.

Zuweilen ist die „Doppelnatur“ und die „Zwiespältigkeit“ des augustinischen Geisteslebens vielleicht allzueifrig hervorgehoben worden.[1]) Der eine große Widerspruch aber hat die Seele des hl. Augustin, wie die Confessionen es so meisterlich schildern, namentlich in der früheren Periode aufgewühlt: dem herrschenden mystisch ascetischen Zuge stemmte sich eine starke weltaufgeschlossene Anlage entgegen. Mit aller Kraft betont er nämlich einerseits, daß der unendliche Gott das einzig wahrhaft Seiende, das einzig dauernde Gut, die einzig wahre Beseligung sei und daß ihm gegenüber die sinnliche, materielle Welt gleichsam ein Nichts sei, daß ihre Lust nur Schein und Trug und Abhaltung von der einen wahren Freude sei und deshalb durchaus zu fliehen sei. Anderseits war jedoch gerade Augustin von Natur aus in ganz außergewöhnlichem Maße darauf angelegt, das Schöne und Wertvolle in der Außenwelt zu erfassen und sich seiner Betrachtung hinzugeben. Die Aussöhnung und Vereinigung dieser widerstreitenden Richtungen seines Geistes mußte sich dem hl. Augustin als eine Hauptaufgabe seiner Religionsphilosophie aufdrängen. In ihrer Lösung sind nun ästhetische Begriffe und besonders die in der mystischen Verinnerung gewonnene

[1]) s. z. B. Rud. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 8. Aufl, S. 207 ff.

Vorstellung Gottes als der Urschönheit von solcher Bedeutung geworden, daß man das Resultat geradezu als „ästhetischen Optimismus“ bezeichnen konnte.[1])

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde dargelegt, wie weit Augustin Sinn und Herz für die Macht des Schönen in der Natur und der Kunst offen hielt. „Das ganze irdische Leben fesselte ihn durch seinen eigenartigen Reiz und seine Harmonie mit all diesem Schönen auf Erden.“[2]) Das *noli foras ire* befahl dagegen, das Auge vor dieser Schönheit der Außenwelt zu schließen und in das geistige Innere zu wenden. Doch die Fähigkeit zum ästhetischen Genießen war bei ihm zu sehr Naturanlage, als daß sie auf dem Wege der Verinnerung mit einem Male hätte unterdrückt werden können. Und wirklich bricht sie auch hier, in der mystischen Gotteserfahrung selbst, durch. Denn was da in unaussprechlicher Wonne genossen wird, ist „wie ein Licht und Ton des inneren Menschen“, ist eine Art von ästhetischem Erlebnis. Wohl ist diese mystische Wonne unendlich viel süßer und beseligender als alle Lust an sinnlicher Schönheit, da es ja Gott, „die Schönheit über alle Schönheit“, ist, der da verkostet wird; aber sie verdeutlicht und stellt sich dem Bewußtsein doch nur dar als ein ins Unendliche und Geistige gesteigertes Lustgefühl an einem sinnlichen Schönen. In der straff theologisch zentrierten Denkweise Augustins wandelte sich aber diese Ähnlichkeit des sinnlichen Schönen mit der in der mystischen Vertiefung genossenen Urschönheit der göttlichen Wahrheit sofort zu einer kausalen Abhängigkeit: Die *pulchritudo pulchrorum omnium*[3]), die *pulchritudo tam antiqua et tam nova*[4]),

[1]) vgl. Ad. Harnach, Lehrb. d. Dogmeng., 3. Aufl., Bd. 3, S. 106.
[2]) conf. l. 2, c. 5, n. 10: Et vitam, quam hic vivimus, habet illecebram suam propter quemdam modum decoris sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris.
[3]) conf. l. 3, c. 6, n. 10; s. oben S. 41, Anm. 1.
[4]) ib. l. 10, c. 27, n. 38.

die *ineffabilis pulchritudo*[1]), die *vera, singularis, ipsa pulchritudo*[2]) wurde zur schöpferischen Ursache des äußeren sinnlichen Schönen, — zur *pulchritudo, ex qua pulchra sunt, quaecumque pulchra sunt.*[3]) Dadurch aber hatte Augustin den festen ethischen Rückhalt zur Schätzung und zum Genießen des „wandelbaren" Schönen in der Außenwelt gewonnen. Denn all das mannigfaltige und wunderbare Schöne, was die Natur und die Kunst dem Menschen darbietet, ist demnach ja nicht mehr bloße Lockung zum Sinnlichen und zur Sünde, sondern in seinem tiefsten Wesen selbst etwas Göttliches, ein Abdruck und eine Offenbarung der unendlichen Schönheit und Seligkeit Gottes. Das Schöne, was in dieser Welt das menschliche Herz erfreut, ist wie ein Spiegel, in welchem die Dinge dem Menschen auf den unsagbar schönen Gott, die Quelle und Fülle aller Freude, hinweisen; die Schönheit der Geschöpfe ist gleichsam ihre Stimme, mit der sie die unendliche Vollkommenheit und Süßigkeit des Urschönen bekennen und preisen.

Das scheint der eigentliche Stimmungsgehalt der augustinischen Theodicee zu sein, wie sie in all den zahlreichen Stellen ausgedrückt ist, in denen Augustin im Anschluß an den berühmten Vers aus dem Römerbriefe (Röm. I, 20) ausführt, daß die sichtbare Schöpfung durch ihre Schönheit Zeugnis ablege für ihren unsichtbaren Schöpfer.[4])

---

[1]) euch. c. 5; de civ. Dei l. 9, c. 22; ib. l. 10, c. 14; sermo 12, c. 4, n. 4.

[2]) solil. l. 1, c. 7, n. 14; ib. c. 10. n. 17; de ordine l. 1, c. 8, n. 26; de gen. ad litt. op. imperf. c. 16, n. 58; etc.

[3]) de div quaest. 83 qu. 30; ib. qu. 44; de ordine l. 2, c. 19, n. 51; de gen. ad. litt. l. c.; en. in ps. 32, n. 7; conf. l. 10, c. 34, n. 53; ib. l. 11, c. 4, n. 6; und viele andere.

[4]) vgl. z. B. conf. l. 10, c. 6, n. 9—n. 10; sermo 141, c. 1, n. 2; ib. 197, n. 1; ib. 241, c. 1, n. 1—c. 2, n. 2; de civ. Dei l. 8, c. 6; ib. l. 11, c. 4, n. 2; — besonders reich an derartigen Stellen sind die enarrationes in psalmos: vgl. en. in ps. 26, sermo 2, n. 12; — in ps. 41. n. 7; — in ps. 79, n. 14; — in

Diese einfache Stimmung hüllt Augustin auch gerne in das faltige Gewand pythagoreisch-platonischer Metaphysik. Vor allem ist nämlich in den früheren philosophischen Schriften [1]) häufig ausgeführt, daß alles was ist, insoweit es ein Seiendes ist, auch ein Gestaltetes *(formatum, formosum)* ist, und daß gerade in dem Gestaltetsein die Abhängigkeitsbeziehung des Seienden zu dem Schöpfer, dem *formosissimus* und der *forma speciosissima*[2]), sich besonders deutlich zeigt. Diesen Gedanken erklärt sich Augustin näher dadurch, daß er als einfachstes Element und letztes Prinzip aller Form und Schönheit die Zahl annimmt, so daß also für ihn Sein, Gestaltetsein und Zahlenmäßigsein *(numerosum esse)* dasselbe bedeutet. Die ganze Schöpfung, von der höchsten bis zur niedrigsten Seinsstufe, ist durchdrungen von der alles gestaltenden Macht der Zahl. Denn was immer an dem ruhenden Körper oder an den Bewegungen der Lebewesen die menschlichen Sinne ergötzt, es ist das Zahlenmäßigsein, d. h. das Harmonische und Rhythmische, was den sinnlichen Gegenstand zu einem lustvollen und schönen macht. Aber auch der menschliche Geist ist von der Zahl beherrscht; denn wie könnte er das sinnliche Schöne draußen erfassen und werten, wenn er nicht in sich

ps. 84, n. 9; = in ps. 144, n. 13—n. 15; – in ps. 145, n 5; – in ps. 148, n. 15. – Es bedarf hier wohl keiner besonderen Hinweisung mehr darauf, daß Augustin den Vers aus dem Römerbrief „nicht in der Weise der Späteren" als Ausdruck eines streng kausalen Gottesbeweises versteht und entwickelt (s. oben S. 31, Anm. 5). Die Naturbetrachtung des hl. Augustin ist in dem oben angedeuteten Sinne durchgehends weit mehr gefühlswarme Mystik, – Stimmung als theoretische Theodicee.

[1]) vgl. de ordine l. 2, c. 15, n. 42—n. 43; ib. c. 19, n. 49—n. 50; de mus. l. 1, passim; ib. l. 6, passim; de lib arb. l. 2, c. 8, n 20—n. 24; – ib. c. 11, n. 30—n. 32; ib. c. 16, n. 41—c. 17, n. 46; de vera rel. c. 11, n. 21; ib. c. 18, n. 35—n. 36; ib. c. 40, n. 74; ib. c. 42, n. 79.

[2]) de vera rel. c. 11, n. 21; ib. c. 18, n. 35; de fide et symb. c. 2, n. 2; conf. l. 1, c. 7, n. 12.

selbst „gewisse Gesetze der Schönheit“ trüge, d. i. wenn er nicht selbst von der Zahl bestimmt, nicht zahlenmäßig wäre? Wohl findet deshalb der Mensch das Gesetz der Schönheit, die Zahl in sich; aber sein Geist ist nicht der Schöpfer, der Grund der Zahl, sondern sie ist ihm Gesetz und thront erhaben über ihm. Steigt nun der menschliche Geist über sich selbst hinaus, dann „blitzt“ ihm „aus dem inneren Wohnsitze“ die ewige Urzahl, die göttliche Weisheit selbst entgegen.[1]) Wo demnach in der Welt etwas Schönes den Menschen ergötzt, da offenbart sich in dem Zahlenmäßigen, welches das Wesen des Schönen ausmacht, die Urzahl, d. i. die göttliche Weisheit[2]); da „lächelt sie ihm freundlich entgegen“ (Sap. VI, 17). Die Zahl, als das Prinzip und Gesetz des Schönen gedacht, ist darum die Spur und die Leiter hinauf zu dem unendlich schönen Gott.

Soweit diese metaphysischen Überlegungen nur ausdrücken, daß das ergötzende sinnliche Schöne als Abbild der Urschönheit, jener Quelle und Fülle aller Seligkeit, aufzufassen und aus ihr abzuleiten ist, bedeuten sie nicht mehr als eine philosophische Einkleidung des oben herausgehobenen Stimmungsgehaltes

[1]) de lib. arb. l. 2, c. 16, n. 42. — Es könnte gefragt werden, weshalb in diesem Zusammenhange nicht ausführlicher auf den dem hl. Augustin so geläufigen Gedanken eingegangen ist, daß die bestimmten dem menschlichen Geiste eingeprägten Gesetze der Schönheit, von denen alles künstlerische Schaffen und Urteilen abhängig ist, auf eine höchste, erhaben über den Seelen thronende Kunst und Schönheit hinweisen (vgl. de lib. arb. l. 2, c. 16, n. 41; de vera rel. c. 30, n. 54 – c. 31, n. 58; de div. quaest 83 qu. 78; conf. l. 7, c. 17, n. 23; ib. l. 10, c 34, n. 53; de trin. l. 9, c 6, n. 11; dc eiv. Dei l. 8, c. 6). Darauf ist aber zu antworten, daß dieser Gedanke nichts weiter als eine Version des anderen berühmten augustinischen Gedankens ist, von den unwandelbaren Denkgesetzen zu der persönlichen göttlichen Wahrheit aufzusteigen, dessen Erörterung aus dem Rahmen dieser Arbeit fällt.

[2]) über das Verhältnis von numerus und sapientia s. de l. lib. arb. l. 2, c. 11, n. 30 – n. 32.

der augustinischen Theodicee. In ihnen ist aber außerdem noch der Gedanke ausgesprochen, daß das Zahlenmäßigsein, d. i. das Gestaltet- und Schönsein das Wesen des Seienden überhaupt ausmache, und daß deshalb jedes Geschöpf als solches eine Wirkung und ein Siegel der ewigen Urzahl darstelle. Die unendliche Schönheit Gottes offenbart sich demgemäß nicht nur in dem eigentlichen, dem „ergötzenden" Schönen — da „lächelt sie freundlich entgegen" —, sondern sie zeigt sich in jedem Seienden als solchem und in der ganzen Schöpfung überhaupt. Dieser Gedanke ist jedoch letzthin nur die spekulativ theologische Durchbildung der geschilderten mehr gefühlsmäßigen, mystischen Naturbetrachtung Augustins. Denn der strenge Monismus der christlichen Theologie, den Augustin durch seinen polemischen Gegensatz zu dem manichäischen Dualismus ganz besonders stark betonte, forderte mit notwendiger Konsequenz, daß, sobald Gott einmal als die „Schönheit über alle Schönheit" erfaßt und vorgestellt wurde, die Welt als die reine, absolute Wirkung, als die Schöpfung dieses Gottes in allen ihren Teilen und in universo schön sein muß.

Nun aber stand es gerade für Augustin mit seinem offenen Wirklichkeitssinn und seiner tiefen Lebenserfahrung ganz außer Frage, daß diese Welt, so wie sie dem Menschen erscheint, keineswegs sich in allem als schön erweist. Vielmehr drängte von allen Enden das Verwelken und Sterben und Leiden des Naturlebens sich vor sein feinfühlendes Auge. Und wie war es in der „kleinen Welt" der menschlichen Seele? Sein eigenes Leben war ihm da ein eindrucksvolles Beispiel, zu welcher Wüste von ödem Überdruß und wilder Zersplitterung die ungezügelte Begierde, die Sünde das menschliche Herz wandeln konnte. Trotzdem blieb aber diese Welt voll Leid und Sünde die Schöpfung des als die Urschönheit ergriffenen und vorgestellten

Gottes und es war darum unmöglich, daß sie, wie es dem Menschen vorkam, nicht in allem schön sei. Hier konnte das menschliche Empfinden nicht mehr maßgebend sein; die allgemeine Weltschönheit mußte eine den Menschengeist weit überragende sein, und der einzig angemessene Maßstab zu ihrer Beurteilung konnte nur der ewige, unendliche Plan des weltschaffenden Künstlers selbst, die unergründbare göttliche Weisheit und Vorsehung sein.

Bei der absoluten Transcendenz der Weltschönheit konnte sich Augustin aber nicht beruhigen; er mußte sie vielmehr sich wenigstens einigermaßen zu erklären versuchen, um sie gegenüber den täglich in dem Leid und der Sünde sich handgreiflich aufdrängenden Unvollkommenheiten und Disharmonieen behaupten zu können.

Von vorneherein, so überlegt darum Augustin, ist zu bedenken, daß wir Menschen manches schlecht und häßlich nennen, was nur im Vergleich zu einem Besseren und Schöneren weniger gut und schön ist, an sich betrachtet jedoch untadelich ist.[1]) Das wirklich Schlechte *(vitium)* aber ist nichts Substantielles, keine Natur, sondern gegen die Natur; es ist ein Zurückbleiben hinter der dem Dinge nach seiner Idee zukommenden Seinsvollkommenheit.[2]) Soweit aber das fehlerhafte und verdorbene Ding noch Natur und Substanz ist, hat es auch noch eine gewisse Form und Schönheit[3]); es ist durch seinen Fehler nur zu einem niedrigeren Grade von Schönheit herabgestürzt.[4]) Das Schlechte und

[1]) de vera rel. c. 40, n. 74; de natura boni c. 14; ib. c. 23.
[2]) de lib. arb. l. 3, c. 13, n. 38; ib. c. 14, n. 41; de vera rel. c. 23, n. 44; contra adv. leg. et proph. c. 5, n. 7.
[3]) de mus. l. 6, c. 17, n. 56; de lib. arb. l. 2, c. 17, n 46; de vera rel. c. 20, n. 40; de div. quaest. 83 qu. 6; de nat. boni c. 23: Ubi nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est.
[4]) de vera rel. c. 41, n. 77: Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiliores . . praecipitatur.

Häßliche ist demnach etwas rein Negatives *(privatio boni)* und steht also der Schönheit der Schöpfung nicht als eine positive und gleichsam aggressiv wirkende feindliche Macht gegenüber. Gerade die Fehlerhaftigkeit einer Natur lehrt vielmehr den Wert und die Schönheit der unversehrten, vollkommenen Natur recht schätzen.[1])

Hierzu kommt aber, daß der Mensch, wenn er über die allgemeine Schönheit der Welt richtig urteilen will, nicht bei der leidvollen und widrigen Erfahrung an einem einzelnen Dinge stehen bleiben darf. Er darf die Geschöpfe nicht als aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissene Einzeldinge betrachten, sondern er muß die Welt als ein Ganzes und als ein einheitliches Kunstwerk ansehen: *quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo.*[2]) Überschaut aber der Mensch, soviel er vermag, die Schöpfung als Universum, d. h. als Einheit — *universum ab unitate nomen accepit*[3]) —, dann wird er erkennen, daß das sogenannte Übel der allgemeinen Weltschönheit nicht widerspricht; dann wird er im Gegenteil vielleicht ahnen, wie sehr dasjenige, was ihm vorher unvollkommen und disharmonisch erschien, gerade zu der Schönheit des Alls beiträgt. Denn die göttliche Weisheit und Kunst hat das Schlechte so unter den Weltdingen angeordnet, daß dadurch nach dem ästhetischen Gesetze der Kontrastwirkung das Bessere und Schönere in einem um so hellerem Lichte strahle.[4])

[1]) de lib. arb. l. 3, c. 13, n. 38: . . Ex quo colligitur contra naturam esse omne vitium, etiam ejus rei cujus est vitium. Quapropter, quoniam in quacumque re non vituperatur nisi vitium, ideo autem vitium est, quia contra naturam ejus rei est cujus est vitium, nullius rei recte vituperatur vitium, nisi cujus natura laudatur. Non enim tibi recte in vitio displicet, nisi quia vitiat quod in natura placet; — ib. c. 14, n. 41; de civ. Dei l. 12, c. 1, n. 3.

[2]) enchir. c. 10.

[3]) de gen. contra Man. l. 1, c. 21, n. 32.

[4]) euchir. c. 11: In qua (sc. pulchritudine universitatis) etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo posi-

Es läßt sich also hieraus schon verstehen, warum Gott die Sünde zugelassen hat; „er hätte nämlich keinen Engel noch Menschen geschaffen, von dem er vorher wußte, daß er böse sein würde, wenn er nicht zugleich gewußt hätte, daß er durch den Gegensatz von Bös und Gut die Weltordnung wie ein wunderschönes Gedicht durch Antithesen schmücken würde.“ [1]) Die Sünder wirken in der Schönheit der Schöpfung wie die Schattenfarben auf einem schönen Gemälde.[2])

Weiterhin ist bei der Beurteilung der allgemeinen Weltschönheit zu beachten, daß sie eine zeitliche *(temporalis)*, d. i. eine fließende und im stetigen Wechsel von Entstehen und Vergehen dahinlaufende ist.[3]) Wie es aber eines Toren würdig wäre, den schönen rhythmischen Fluß eines Verses oder einer wohlgesetzten Rede dadurch genießen zu wollen, daß man beim Vortrage die ganze Aufmerksamkeit auf eine Silbe ge-

tum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis; — vgl. de ordine l. 2, c. 4, n. 12 – n. 13; contra adv. leg. et proph. c. 4, n. 6.

[1]) de civ. Dei l. 11, c. 18: Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset, qnibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret; -- de ordine l. 1, c. 7, n. 18; ib. l. 2, c. 4, n. 13.

[2]) de civ. Dei l. 11, c. 23, n. 1: Quoniam sicut pictura cum colore nigro, loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet; — de vera rel. c. 40, n. 76; conf. l. 5, c. 2, n. 2; vgl. de ordine l. 1, c. 1, n. 2: Sed hoc pacto si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tesellae modulum acies ejus valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum, eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem.

[3]) de div. quaest. 83 qu. 44: Temporalis autem pulchritudo rebus decedentibus succedentibusque peragitur.

spannt hielt und diese immer hören möchte, ebenso verkehrt ist es, die Schönheit des Weltlaufes nach den leidvollen Enttäuschungen zu werten, welche sich aus der einem vergänglichen Geschöpfe „anhangenden“ und in ihm „Ruhe suchenden“ Liebe ergeben.[1]) „Das Schöne eines Verses besteht nämlich nur in der Aufeinanderfolge der Silben.“ Die erste kann nicht immer klingen; sie muß vergehen, wenn die zweite auftaucht. Und dennoch „bewirkt gerade die Verwebung der verklungenen Silben mit der zuletzt tönenden die Form und metrische Schönheit des Verses.“[2]) Ähnlich ist es auch mit den einzelnen Wesen in dem Zusammenhange der Schöpfung; das eine muß untergehen, damit das andere werden kann: ohne Sterben ist kein Geborenwerden. Das Verwelken und Sterben trübt jedoch ebensowenig die Schönheit der Welt wie das Verklingen, das Sterben der Silben die Schönheit einer wohlgesetzten Rede.[3]) Der Tod ist in der Schöpfung, was die Pausen in einer Deklamation sind.[4])

---

[1]) de vera rel. c. 22, n. 43; vgl. de lib. arb. l. 3, c. 15, n. 42.

[2]) de vera rel. c. 22, n. 42: Et hoc totum (sc. temporalium formarum) non propterea malum, quia transit. Sic enim et versus in suo genere pulcher est, quamvis duae syllabae simul dici nullo modo possint. Nec enim secunda enuntiatur, nisi prima transierit; atque ita per ordinem pervenitur ad finem, ut cum sola ultima sonat, non secum sonantibus superioribus, formam tamen et decus metricum cum praeteritis contexta perficiat.

[3]) de nat. boni c. 8: Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae, sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tanquam nascendo et moriendo transcurrant; — contra Secund. Man. c. 15; contra adv. leg. et proph. c. 6, n. 8; — vgl. de gen. contra Man. l. 1, c. 21, n. 32.

[4]) contra epist. Man. c. 41, n. 47: Nam et species vocis emissae praeterit et silentio perimitur; et tamen sermo noster ex praetereuntium verborum decessione ac successione peragitur et moderatis silentiorum intervallis decenter suaviterque distinguitur. Ita sese habet etiam temporalium naturarum infima pulchritudo, ut rerum transitu peragatur et distinguatur morte

Der Mensch aber kann diese Schönheit des Alls nicht fühlen *(sentire)*; sie übersteigt das Fassungsvermögen des menschlichen Sinnes.[1]) Wir Menschen sind ja nur ein Teil und zwar der leidende und büßende Teil der Schöpfung[2]); „dem Unterlegenen aber gefallen die Wettspiele nicht mehr, und doch sind diese gerade mit seiner Schande schön.“[3]) Nur deshalb also nehmen wir Anstoß an manchem Teile des Universums, weil wir das Ganze nicht zu überschauen vermögen, und darum müssen wir da an die Kunst der göttlichen Vorsehung glauben, wo wir sie mit den Sinnen nicht mehr wahrzunehmen vermögen.[4]) Zur Mahnung hieran ist uns die Kunst der Musik geschenkt worden; wenn nämlich der Musiker weiß, welchen Wert er dem einzelnen Laute zuerteilt, damit der Gesang in der Aufeinanderfolge der Töne melodisch schön vorüberklinge, mit welch unendlich größerer Kunst wird dann die göttliche Weisheit jedes Geschöpf so zu bemessen verstehen, daß der Lauf der gleitenden Dinge wie ein wunderbar schönes Lied dahinströmt![5])

---

nascentium. Cujus pulchritudinis ordinem et modus si posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus, quibus distinguitur, nec corruptiones vocare anderemus.

[1]) de vera rel. c. 22, n. 43; epist. 166, c. 5, n. 13; contra adv. leg. et proph. c. 6, n. 8: Sed major quam humanis est sensus, quo talis pulchritudo sentitur.

[2]) de vera rel. c. 22, n. 43; contra epist. Man. c. 41, n. 47; vgl. de civ. Dei l. 12, c. 4.

[3]) de vera rel. l. c.: Nulli autem victo ludi agonistici placent, sed tamen cum ejus dedecore decori sunt; — vgl. de ordine l. 1, c. 8, n. 25 und l. 2, c. 4, n. 12.

[4]) de civ. Dei l. 12, c. 4: Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus pro conditione nostrae mortalitatis intexti universum, cui particulae, quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Unde nobis, in quibus eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda praecipitur providentia conditoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate humanae temeritatis audeamus; ib. l. 16, c. 8, n. 2; vgl de ordine l. 1, c. 1, n. 2.

[5]) epist. 166, c. 5, n. 13: Unde musica, id est scientia sensusve bene modulandi, ad admonitionem magnae rei etiam mortalibus rationales habentibus animas Dei largitate concessa

Mit derartigen Überlegungen konnte Augustin wohl das Gefühl des Gegensatzes zwischen dem physischen Übel und der allgemeinen Weltschönheit beschwichtigen. Wenn aber das Wesen des sittlichen Übels, der Sünde, gerade in dem Widerspruch des geschöpflichen Willens gegen den göttlichen Willen besteht, wie kann sich dieses dann jemals mit dem von Gott gewollten schönen Weltplan vereinbaren? Allein in der Sünde lehnt sich zwar der Mensch gegen den Willen Gottes auf, er vermag jedoch ihm gegenüber sich nicht zu behaupten und nichts Positives zu erreichen. Vielmehr die erste und eigentliche Wirkung der Sünde ist die Erniedrigung, Verödung und Unseligkeit des Sünders selbst. Denn Gott ist so sehr das einzig wahrhafte und höchste Sein, daß, wer sich von ihm weg zu einem niederen Sein hinwendet, selbst niedriger wird und dem Nichts sich nähert[1]); und es gibt für die mit Vernunft begabten Geschöpfe kein Gut, durch welches sie wahrhaft glückselig sind, als Gott allein, und ohne ihn sind sie notwendig unglückselig.[2]) Die Sünde trägt also ihre Strafe unmittelbar in sich und darum kann der Sünder die sittliche Ordnung und Schönheit des Weltganzen nicht zerstören; er muß ihr dienen: *Aliud enim est tenere*

est. Unde si homo faciendi carminis artifex novit, quas quibus moras vocibus tribuat, ut illud, quod canitur, decedentibus ac succedentibus sonis pulcherrime currat ac transeat, — quanto magis Deus, cujus sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tanquam syllabae ac verba ad particulas hujus saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tanquam mirabili cantico vel brevius vel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deposcit, praeterire permittit; — vgl. epist 137, c. 1, n. 5.

[1]) contra Secund. Man. c. 15: Tanto utique deterior (sc. anima), quanto ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, vergit, ut ipsa etiam minus sit. Quanto autem minus est, tanto utique fit propinquior nihilo; — vgl. de mus. l. 6, c. 13, n. 40; de vera rel. c. 11, n. 21; de civ. Dei l. 14, c 13, n 1.

[2]) de civ Dei l. 12, c, 1, n. 3.

ordinem aliud ordine teneri.[1]) Dadurch daß der Sünder bestraft und der Gute dementsprechend belohnt wird und jeder also den Platz im Universum einnimmt, der ihm geziemt, dadurch wird die Schönheit der gesamten Schöpfung unanfechtbar.[2]) Und gerade hier ist die Gelegenheit gegeben, wo die ewige Schönheit der göttlichen Gerechtigkeit sich offenbart, wo die „gerechte Schönheit" *(justa pulchritudo)* erscheint.[3])

Die unendliche Größe und Herrlichkeit der Weltschönheit, die wir hier nur ahnen können, erkennen und genießen wir aber ganz in der ewigen Seligkeit. Dort schauen wir in die feinsten harmonischen Verhältnisse und überschauen den großen, wunderbaren Zusammenhang des ganzen göttlichen Kunstwerkes[4]);

[1]) de mus. l. 6, c. 14, n. 46; — vgl. de lib. arb. l. 3, c. 15, n. 44: Quia enim nemo superat leges omnipotentis creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. . . . Si non reddit faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet. Nullo autem temporis intervallo ista dividuntur, ut quasi alio tempore non faciat quod debet et alio patiatur quod debet, ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae. Sed in futurum judicium servatur ad manifestationem atque ad acerrimum sensum miseriae, quidquid nunc occultissime vindicatur. Sicut enim qui non vigilat dormit, sic, quisquis non facit quod debet, sine intervallo patitur quod debet, quoniam tanta est beatitudo justitiae, ut nemo ab eo nisi ad miseriam possit abscedere.

[2]) de vera rel. c. 23, n. 43: Neque de peccatis poenisque [ejus] animae efficitur, ut universitas ulla deformitate turpetur: quia rationalis substantia, quae ab omni peccato munda est, Deo subjecta, subjectis sibi caeteris dominat, ea vero, quae peccavit, ibi ordinata est, ubi esse tales decet, ut Deo conditore atque rectore universitatis decora sint omnia. Et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis: dammationem peccatorum, excercitationem justorum, perfectionem beatorum; — vgl. ib. c. 28, n. 51; — c. 34, n. 63; — c. 40, n. 76; — c. 41, n. 77.

[3]) de quant. an. c. 36, n. 80.

[4]) de civ. Dei l. 22, c. 30, n. 1: Omnes quippe illi . . ., qui nunc latent, harmoniae corporalis numeri non latebunt, intrinsecus et extrinsecus per corporis cuncta dispositi, et cum caeteris rebus, quae ibi magnae atque mirabiles videbuntur, rationales mentes in tanti artificis laudem rationalbilis pulchritudinis delectatione succendent.

wir schauen ja dann von Angesicht zu Angesicht den Künstler selbst, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht ordnet.[1]) Die ewige Seligkeit selbst ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als die volle Schauung der unaussprechlichen Schönheit Gottes.[2]) Wenn uns nämlich als ewiger Lohn verheißen ist, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, wie soll man diese Seligkeit sich vorstellen und in Worte kleiden? *Nihil amplius dicam, nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cujus imitatione pulchra, cujus comparatione foeda sunt caetera.*[3]) Diese vergängliche Welt ist schon so überreich an mannigfaltiger, wunderbarer Schönheit, die uns Erdenpilger tröstet; — wie wird dann erst die Schönheit sein, welche die Seligen im Himmel belohnt?![4])

[1]) enchir. c. 29.

[2]) ib. c. 5: Cum autem initio fidei, quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus nota ineffabilis pulchritudo, cujus plena visio est summa felicitas; — solil. l. 1, c. 7, n. 14; — vgl. de civ. Dei l. 10, c. 16, n. 1: Illa namque visio Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere.

[3]) de ordine l. 2, c. 19, n. 51; vgl. en. in ps. 84, n. 9: Ergo nobis promisit ostendere se nobis. Qualis est pulchritudo ejus, fratres, cogitate! Omnia ista pulchra, quae videtis, quae amatis, ipse fecit. Si haec pulchra sunt, quid est ipse?!

[4]) de civ. Dei l. 22, c. 24, n. 5; vgl. sermo 19, n. 5: Considerate, charissimi, universam creaturam, coelum, terram, mare, quae in coelo, quae in terra, quae in mari — quam pulchra, quam mira, quam digne ordinateque disposita. Movent vos ista? Movent plane! Quare? Quia pulchra sunt. Quid est qui fecit? Puto, rehebesceretis, si videretis pulchritudinem angelorum. Quid est ergo creator angelorum? Ipse est praemium fidei vestrae!

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Karl Eschweiler, am 5. September 1886 zu Euskirchen, einer Kreisstadt des Regierungsbezirkes Köln im Rheinlande, als Sohn der dort wohnhaften katholischen Eheleute Joseph Eschweiler, Schmiedemeister, und Anna Maria Eschweiler geb. Diefenthal. Von Ostern 1892 bis Ostern 1897 besuchte ich die Volksschule und von Ostern 1897 bis Ostern 1906 das humanistische Gymnasium meiner Vaterstadt. Ostern 1906 bezog ich die Universität zu Bonn und studierte hier bis Herbst 1908 Philosophie und katholische Theologie. Seit Herbst 1908 studiere ich an der Universität zu München Philosophie und höre hier die Vorlesungen der Herren Professoren: Frhr. von Hertling, Lipps, Ranke, Sandberger, Schneider.